HANS URS
VON BALTHASAR

# TEO-
# DRAMA

## TEORÍA DRAMÁTICA
## TEOLÓGICA

## II. DRAMATIS PERSONAE:
## EL HOMBRE EN DIOS

IGNATIUS

# Índice

Prefacio
I. EL ENFOQUE
A. Forma, palabra, elección
1. Forma, expresión, significado
2. Palabra, Libertad
3. Elección
4. Liturgia y matanza
B. El drama inacabado
1. La tragedia de la finitud
2. La superación de la tragedia
3. Chiffre, Ritual Mítico, Revelación
C. El desarrollo del drama
1. Sin punto de vista externo
2. Convergencia hacia el teo-drama
3. Un solo drama
D. Hermenéutica teodramática
1. Autoiluminación
2. El lugar de la Escritura en el teatro teológico
3. Sobre la estructura de la prueba teológica
4. La libertad de la fe
E. Los temas de la teología dramática
1. La demanda de Dios
2. El drama total como demanda
3. La dramática lucha de Cristo
4. El drama del discipulado
II. DRAMATIS PERSONAE (I)
A. El escenario: el cielo y la tierra
B. Libertad infinita y libertad finita
1. Definición del tema
2. La interrelación
3. Libertad finita
4. Libertad infinita
5. La aceptación de la libertad
6. Gracia
C. Hombre
1. El hombre indefinible
2. El hombre y la naturaleza ("precristianos")
3. La nueva realidad cristiana

## 4. El hombre sin medida ("postcristiano")

TEO-DRAMA
Volumen II

TEO-DRAMA

Volúmenes de la Obra Completa:

I: Prolegómenos

II: El Dramatis Personae: El hombre en Dios

III: El Dramatis Personae: La persona en Cristo

IV: El espectáculo

V: El último acto

HANS URS VON BALTHASAR

# TEO-DRAMA

TEOLÓGICO

TEORÍA DRAMÁTICA

## VOLUMEN II
## EL DRAMATIS PERSONAE:
## EL HOMBRE EN DIOS

Traducción de Graham Harrison

IGNATIUS PRESS SAN FRANCISCO

Título del original alemán:
*Theodramatik: Zweiter Band: Die Personen des Spiels*
*Teil I: Der Mensch in Gott*
1976 Johannes Verlag, Einsiedeln

Portada de Roxanne Mei Lum

Con aprobación eclesiástica
1990 Ignatius Press, San Francisco
Todos los derechos reservados
ISBN 978-0-89870-287-3
Número de catálogo de la Biblioteca del Congreso 89-83257
Impreso en los Estados Unidos de América

# CONTENIDO

Prefacio

I. EL ENFOQUE

A. Forma, palabra, elección

1. Forma, expresión, significado

2. Palabra, Libertad

3. Elección

4. Liturgia y matanza

B. El drama inacabado

1. La tragedia de la finitud

2. La superación de la tragedia

3. Chiffre, Ritual Mítico, Revelación

C. El drama en desarrollo

1. Sin punto de vista externo

2. Convergencia hacia el teo-drama

3. Un solo drama

D. Hermenéutica teodramática

1. Autoiluminación

a. Se trasciende el horizonte humano general de la interpretación

b. La transposición de horizontes y las leyes teológicas que la rigen

c. La Iglesia reguladora

2. El lugar de la Escritura en el teatro teológico

a. Una palabra que viaja con nosotros

b. Una palabra que es a la vez atestiguada y generativa

c. Gramma y Pneuma

3. Sobre la estructura de la prueba teológica

a. El hecho de autodiagnosticarse

b. Indicadores de la totalidad (cada vez mayor)

c. Inclusión y exclusión

4. La libertad de la fe

Primer excursus: Los enfoques adoptados por los primeros apologistas cristianos

Segundo excurso: La verdad se reivindica a sí misma (Ireneo)

E. Los temas de la teología dramática

1. La demanda de Dios

2. El drama total como demanda

3. La dramática lucha de Cristo

4. El drama del discipulado

II. DRAMATIS PERSONAE (I)

A. El escenario: el cielo y la tierra

B. Libertad infinita y libertad finita

1. Definición del tema

2. La interrelación

a. El mundo antiguo

b. El avance del cristianismo y la encarnación

c. La mediación social y la Trinidad

3. Libertad finita

a. Los dos pilares

b. La libertad como movimiento autónomo

c. Libertad como consentimiento

4. Libertad infinita

a. El amanecer de la libertad infinita

b. Facilitar la libertad finita

c. Dios está latente en la creación y la acompaña

5. La aceptación de la libertad

a. El yo como don

b. Oración contestada

c. La forma de la vida: Nacer de Dios

6. Gracia

Tercer excursus: "La imagen y semejanza de Dios"

C. Hombre

1. El hombre indefinible

2. El hombre y la naturaleza ("precristianos")

a. Enraizado en el Cosmos

b. Espíritu y cuerpo

c. Hombre y Mujer

d. Individuo y Comunidad

3. La nueva realidad cristiana

a. El aumento de las tensiones "naturales" ("precristianas")

b. Las nuevas tensiones se confirman en el Hombre-Dios

c. El nuevo ritmo

4. El hombre sin medida ("postcristiano")

a. Escalada gnóstica

b. Titanismos

c. La otra cara

# PRÓLOGO

Nos proponemos exponer aquí nuestra teoría del "teodrama", una vez concluidos los prolegómenos predominantemente literarios del primer volumen, que aportaron todo un conjunto de recursos para la tarea. Este "teodrama" es una empresa "teológica "[1] , es decir, reflexiona sobre el carácter dramático de la existencia a la luz de la revelación bíblica. Así pues, nuestras reflexiones *se basan* ellas mismas *en* esta revelación: no se limitan a buscarla. Esto se desprende inmediatamente del hecho de que nuestra visión de Dios, del mundo y del hombre no se desarrollará en primer lugar desde abajo, a partir de la "comprensión de sí mismo" del hombre: se extraerá de ese drama que Dios ya ha "puesto en escena" con el mundo y con el hombre, en el que nos encontramos como actores. Este horizonte resultará ser el más amplio posible (y no un horizonte constrictivo) en la medida en que sea capaz de recapitular e integrar en sí todas las formas en que el hombre puede verse a sí mismo.

Pero esto se aplicará también a todas sus formas de ver a Dios. Los "conceptos de Dios" del hombre oscilan siempre entre dos extremos. En un extremo está la visión mitológica, en la que Dios (o los dioses) se ve envuelto en el drama del mundo, que, con sus propias leyes de funcionamiento, constituye así un tercer nivel de realidad por encima de Dios y del hombre; en el otro extremo, Dios es visto como morando en la sublimidad filosófica por encima de las vicisitudes del mundo, que le impiden entrar en la acción dramática. Sobre la base de la revelación bíblica, podemos afirmar de entrada que Dios se ha implicado en la creación del mundo, en particular en la creación de seres libres finitos, sin sucumbir por ello a un destino superior. Así pues, el Dios de la acción teo-dramática no es ni "mutable" (como en la visión mitológica) ni "inmutable" (en los términos de la filosofía). Tendremos que ver, a medida que se desarrolla el drama, cómo es imposible que sea ni lo uno ni lo otro.

Lo que nos interesa aquí es el carácter dramático de la existencia en su conjunto, juzgado a la luz de la revelación. Así pues, no examinaremos figuras individuales, particularmente dramáticas, de la Biblia o de la historia cristiana -aunque Nietzsche diga encontrar en el Antiguo Testamento figuras de una talla tan colosal que los escritos arios no tienen nada que poner a su lado y aunque sería tentador

comparar lo específico de la tragedia veterotestamentaria con lo específicamente griego, por un lado, y lo específicamente cristiano, por otro-. Este tema no se abordará mediante un examen de personajes y textos individuales2 , sino mediante una consideración de las diversas condiciones y situaciones (*estatus*) de la humanidad.

¿Qué tipo de estructura podemos dar a una investigación que abarca todo el campo de la "teología", aunque bajo un punto de vista formalmente distinto? Sería fatigoso retomar los métodos de la estética teológica; significaría (1) examinar la historia del pensamiento cristiano según diversos enfoques teodramáticos; (2) dilucidar la relación entre acción dramática "natural" y "sobrenatural"; y (3) ilustrar la acción dramática específica del Antiguo y del Nuevo Testamento. Sería posible, pero tendría el considerable inconveniente de que la primera sólo podría cobrar sentido a partir de la tercera, y la tercera sólo a partir de la segunda. En otras palabras, tendría que contemplar siempre el conjunto. Por lo tanto, es mejor elegir una estructura que tenga en cuenta esta totalidad desde el principio, de forma deliberada, pero que conduzca progresivamente -un enfoque verdaderamente "teodramático"- de lo implícito a lo explícito. Nuestro objetivo es presentar los mismos temas fundamentales -Dios y la criatura, la estructura y la situación del mundo y del hombre, el Mediador y su presencia (la Iglesia y todo lo que a ella se asocia) y el movimiento de la historia- en tres etapas. La primera etapa es el *punto de partida* (el "dramatis personae", por así decirlo); la segunda es el *curso de la acción*; y la tercera es la *obra final*. Este tratamiento abarcará tres volúmenes.

El presente volumen tiene, pues, la tarea de presentar a los personajes de la obra, y tropieza de inmediato con una gran dificultad. El espectador lee la lista de personajes en su programa de teatro antes de que se levante el telón; puede intentar tomar nota mentalmente de ellos; pero si no conoce ya la obra, esta lista no le dirá nada sobre la acción dramática; obtendrá muy poca información sobre el contenido de la obra. Como mucho, obtendrá relaciones vacías. Sólo la propia acción revelará quién es cada individuo; y no revelará, a través de sucesivas revelaciones, principalmente quién *ha sido siempre* el individuo, sino más bien *en* quién *se va a convertir* a través de la acción, a través de su encuentro con los demás y a través de las decisiones que tome. Existe al menos una relación recíproca entre el "fue" y el "será". *"Agere sequitur esse*" requiere también "*esse sequitur agere*". No es necesario desplegar aquí esta verdad en términos

filosóficos,[3] pues ya es "dramáticamente" evidente. El cristianismo, como dice Newman, es una historia sobrenatural, prácticamente una obra de teatro. Nos dice quién es el Autor contándonos lo que ha hecho.[4] Esto se aplica tanto más al hombre y al mundo, porque todavía tienen que llegar a ser lo que son. Así pues, el intento de adumbrar los personajes de la obra antes de la representación es una empresa profundamente antidramática; teológicamente hablando, es una regresión a una teología estática y esencialista que, en su doctrina de Dios, su doctrina del hombre, su cristología, etc., imagina que puede decir cosas sobre los "seres" antes de que la acción de esos seres esté determinada (en el caso del hombre) o al menos revelada (en el caso de Dios).

En el caso de Dios hay una *verdadera* revelación, aunque, en este revelarse, Dios permanezca más allá de nuestra comprensión. Esta paradoja es central en la *teología* de los Padres griegos; al mantenerla, superaron desde el principio la tesis de Gregorio Palamas según la cual Dios sólo se revela en sus "energías", tras las cuales su "ser" permanece incognoscible. Si Dios no puede hablar de tal modo que *se* exprese, si el Verbo de Dios, el Hijo, no tiene el poder de mostrarnos al Padre -de hacer realidad la vieja máxima "*loquere ut videam te*"-, entonces retrocedemos tras Nicea y volvemos al arrianismo y al platonismo medio[5]. Los capadocios eran lo bastante fuertes como para sostener ambos lados de la paradoja frente a los arrianos tardíos: distinguían entre "ser" y "energía" (afirmando así que Dios no podía ser captado por conceptos), al tiempo que sostenían que Dios podía ser imaginado por su Verbo, su Hijo, en quien el Padre se ha expresado eternamente. Máximo el Confesor dará una forma definitiva a esta paradoja, adelantándose a Palamas.[6] Sin embargo, en lo que respecta a la teoría dramática, esto implica que el desvelamiento del "corazón de Dios", el único que nos muestra realmente *quién* es, sólo puede tener lugar a lo largo de su historia con la humanidad.

Si nos referimos al hombre, queda aún más claro (si cabe) que no podemos describir su "esencia" desde una posición estática. Teológicamente hablando, sólo conocemos al hombre tal como existe en la historia, participando simultáneamente en diversos "*status*" por los que pasa; la sucesión de estos estadios implica la dimensión dramática de la vida humana. Algo en el hombre debe ser idéntico a su estado original (*status naturae integrae*), algo debe ser idéntico a su caída del mismo (*status naturae lapsae*); algo en él debe corresponder a la fase histórica de su preparación para la redención en Cristo (*status*

*naturae reparandae*) y, finalmente, algo en él debe corresponder al efecto en él de esta transformación realizada por Cristo (*status naturae reparatae*). Así pues, cualquier definición "estática" debe tener siempre en cuenta todo el drama que se desarrolla entre el hombre y Dios. La condición de naturaleza caída no puede equipararse sin más a "los gentiles", ni la naturaleza en vías de restauración al judaísmo, ni la naturaleza restaurada al cristianismo: cada condición participa de todas las demás[7] y, como mucho, podría decirse que cada uno de los tres exponentes teológicos de la humanidad representa predominantemente una de esas condiciones.

Por tanto, en el presente volumen, que esboza los "personajes" o los centros subjetivos de la acción, debemos afrontar el hecho de que esta discusión inicial -por ejemplo, de las raíces de la libertad finita- no puede hacerse inteligible al margen de la revelación última, a saber, el misterio de la Trinidad divina y el misterio soteriológico de la Iglesia.

En cuanto a los recursos dramáticos elaborados en los Prolegómenos, su utilidad sólo se manifestará gradualmente, sobre todo en los volúmenes tercero y cuarto. En el presente volumen, que trata de las condiciones que hacen posible la acción, sólo la parte final de los Prolegómenos, "De la función a la misión", es inmediatamente pertinente.

Una última cosa: una teoría teodramática no se ocupa en primer lugar del espectáculo y de la evaluación, sino de la actuación y de la capacidad de actuar. Como nos decía Theodor Haecker al final del primer volumen, "sólo el Dios-hombre" identificó realmente su persona con su papel[8] -aparte de esa identidad de ambos que está en el corazón de su Iglesia y es la condición previa indispensable para su crecimiento, así como la respuesta plena a su ser. Así lo ha discernido J. Maritain:

> La Iglesia (pura) es la única en la tierra que desempeña el papel que presenta (*le rôle de son personnage*), porque, en ella, tanto el papel como la persona proceden de Dios. El mundo, por el contrario, es un escenario en el que los papeles y lo que encarnan (*rôles et personnages*) rara vez están en armonía[9].

Cuanto más se acerca un hombre a esta identidad, más perfectamente interpreta su papel. En otras palabras, los santos son los auténticos intérpretes del teatro. Su conocimiento, vivido en la existencia dramática, debe considerarse como una norma de interpretación no sólo para los dramas de la vida de los individuos, sino en última

instancia para la "historia de la libertad" de todas las naciones y de toda la humanidad.

# I. EL ENFOQUE

En la Introducción al primer volumen de *Theo-Drama*, situábamos la teoría dramática entre la estética y la lógica.1 Así, la entendíamos como el centro de nuestra apropiación, a través de la reflexión, de la revelación cristiana. A continuación, examinamos las corrientes de pensamiento dominantes hoy en día en los campos de la teología y de la Weltanschauung *general2* y expresamos la opinión de que sólo podrían conciliarse convergiendo en una teoría dramática teológica, aunque todavía, como líneas de pensamiento individuales, no habían llegado a este punto. La siguiente tarea de nuestros *Prolegómenos* fue estudiar el fenómeno del teatro -como metáfora estrechamente ligada a la realidad de la vida- para reunir materiales (tanto de forma como de contenido) que aportaran categorías y modos de expresión para nuestra empresa central. Esos materiales sólo serán útiles si somos conscientes de que, al emplearlos, debemos complementarlos e ir más allá de ellos. Dios desempeña el papel principal en el teo-drama: la "trascendencia" del autor con respecto a la obra representada es sólo una pobre metáfora del papel desempeñado por Dios. No es menos inadecuado comparar al Dios-hombre con el héroe de la obra y al Espíritu divino con el director. En el teatro, además, el hombre es sacado de su asiento de espectador y arrastrado al "escenario"; la distinción entre escenario y auditorio se vuelve, cuando menos, fluida. La elevación del multiforme drama intramundano al nivel del teodrama, que es esencialmente trascendente y único, pone un signo de interrogación incluso sobre las categorías dramáticas más interesantes, un signo de interrogación que debe aplicarse, en última instancia, a todo intento de presentar esta realidad única en las formas de la palabra.

Así pues, no podemos precipitarnos ciegamente en la "representación", sino que primero debemos intentar, en este volumen, alcanzar un punto de vista desde el que podamos proceder a la acción dramática. *"Dramatis Personae"*: ¿Quién participará en la acción? Si ya supiéramos la respuesta a esta pregunta, podríamos prescindir del presente volumen. En el teo-drama, sin duda, Dios es el personaje principal; la pregunta es, ¿quién más actúa, quién más *puede* actuar, si Dios está en escena? En el Sinaí, se nos dice, se concluyó un pacto "a través de la mano de un intermediario" que hizo de puente entre las dos partes, entre Dios y el pueblo. "Ahora bien, un intermediario implica más de uno; pero Dios es uno solo" (Gal 3,19-20). Siguiendo esta línea de pensamiento, Cristo, en quien Dios hace su aparición,

sólo puede ser llamado "mediador" por analogía: en sentido estricto, el término no puede aplicársele en absoluto. Y si la Iglesia, con sus miembros -los cristianos-, es el "Cuerpo de Cristo", su "plenitud", se sigue lógicamente que los cristianos son a su vez "uno en Cristo Jesús" (Ga 3,28). En ese caso, ¿cómo podemos hablar de actores diferentes? ¿Tenemos a Dios por un lado y al hombre por otro? ¿O debemos entenderlo de esta manera: ¿Dios es el Uno, y sólo porque el hombre *no* es este Uno es el "otro"? O, dicho de otro modo, desde la perspectiva del hombre: los hombres en el mundo son "unos" individuales; Dios, sin embargo, no es otro "uno" en este sentido: es incomparablemente "Otro". Siendo así, ¿cómo puede haber un juego, una interacción? ¿Dónde cabe el "algo" del hombre, si Dios, por naturaleza, debe ser "todo" (Sir 43,27) para ser Dios?

Debemos dedicarnos primero a este problema aparentemente "estático", antes de pasar explícitamente a la acción dinámica. Sin embargo, como hemos dicho, nada es puramente estático en el teo-drama; incluso el programa de teatro con su lista de personajes ya habla de acción en la medida en que contiene implícitamente toda la obra. Leyendo *Hamlet, hijo del anterior y sobrino del actual rey de Dinamarca*, ya sabemos algo; si conocemos la obra, miramos por delante desde el encuentro con el fantasma hasta la carnicería final. Incluso al oír la palabra "hombre", lo vemos en su innegable venir-por-qué y en el enigma de su ir-por-qué. El hombre existe, pero ¿cómo puede existir? ¿Cómo puede mantenerse, con su precaria libertad, "frente" a "Aquel" cuyo nombre es Dios? Esto es bastante desconcertante, pero ¿qué hay de Aquel a quien no se puede llamar estrictamente "mediador" porque "Dios es Uno"?

Hay que establecer los puntos de vista de los "personajes", más o menos como se disponen las piezas antes de una partida de ajedrez y se tiene en cuenta la forma en que "se mueve" cada pieza. Cualquiera que sepa esto puede prever un número infinito de secuencias posibles dentro del campo de juego dado, como resultado de la libertad de los jugadores: sin embargo, estos diferentes resultados proceden todos del mismo punto de partida y están regidos por él. Una vez más3 debemos girar en torno a este punto de partida, ya que deja igualmente clara la continuidad entre ambos puntos de vista y la necesidad de la transición del primero al segundo. Primero dejaremos que el fenómeno hable por sí mismo (A); luego intentaremos una presentación puramente intramundana del drama de la existencia (B); el fracaso final de este intento nos orientará legítimamente hacia un

drama trascendente, teológico (C), que tiene el poder de interpretarse y exponerse a sí mismo (D).

# A. FORMA, PALABRA, ELECCIÓN

Nuestra *Estética* se ocupaba de la epifanía de Dios -caracterizada como la manifestación de su *kabod* (gloria)- en medio de las innumerables otras apariciones en la naturaleza y la historia, y también tenía que discutir las condiciones que se requieren para que esta gloria sea percibida. Pero en la medida en que todo se incluía bajo la idea de "gloria", el punto de vista formal seguía siendo *puramente teocéntrico*, incluso allí donde (en la "Antigua Alianza" y la "Nueva Alianza") la gloria de Dios se manifestaba como una alianza con *el hombre*, cuyo resultado final era la respuesta interior del hombre redimido "para alabanza de la gloria de su gracia" (Ef 1,6). Tratamos de la libertad del hombre para responder reflejando así la gloria de Dios sólo en términos del don de la gracia: en este retorno a Dios, la gracia se mostró victoriosa y alcanzó así su plena estatura en la creación.

Los críticos apresurados intentaron construir la actual teoría dramática en su totalidad sobre la base de nuestra *Estética*; acusaron a esta última de aferrarse a categorías estéticas como *species, lumen, expressio*, y de operar de un modo esencialista que haría que la imagen de Cristo se osificara hasta convertirse en un icono. Sin embargo, ese no era el lugar para ofrecer una cristología vibrante, llena de movimiento (y que tenga en cuenta la perspectiva histórico-crítica): se desarrollará en el próximo volumen. Menos aún presentaba la *Estética* una antropología teológica: sólo podemos referirnos a ella ahora (a grandes rasgos).

Indagamos en las condiciones que hacen posible la cognición (en nuestro "creer en" algo que se nos presenta), y encontramos la respuesta en el fenómeno primigenio e irreductible de "ver la *forma*". Podemos entenderlo mejor a partir de la asombrada realización que experimentamos en momentos y encuentros privilegiados, cuando algo singularmente precioso, feliz y bello se presenta ante nosotros. El hecho de que "¡existan cosas así!" suscita ese asombro que, según Platón (*Teateto* 155d) y Aristóteles (*Met* A, 982b, 12s.), es el principio de toda filosofía. La cosa bella aparece en "identidad ejemplar" (como dice G. Siewerth4) con el Ser en su plenitud, plenitud que se manifiesta en esta misma cosa bella. Pues la forma preciosa apunta hacia el suelo y el origen tras los cuales no podemos ir ni indagar ("La Rosa no

pregunta "¿por qué?"; florece porque florece", es decir, su forma ejemplar prima sobre la causalidad que la produce: "Señala el origen que no sólo se oculta en la forma, sino que también se revela en su ser oculto. Lo que emerge como autoevidente en momentos privilegiados -particularmente en el amor erótico y ágape- es la estructura fundacional del espíritu que todo lo sostiene[6] incluso dentro de su actividad ordinaria de juzgar y decidir. El hecho de que el Ser en su totalidad pueda estar presente y revelarse en los seres individuales; que -en términos agustinianos- el ser individual esté iluminado por una luz absoluta y pueda ser leído e interpretado en esa luz; y que la propia singularidad del ser individual haga que la indivisible singularidad del Ser en su totalidad brille con peculiar claridad -todo esto, como ha mostrado H. J. Verweyen ha mostrado, proporciona la base para la revelación de Dios en la forma individual y figura de Cristo y para la capacidad trascendental del hombre para aprehenderlo.

> En la medida en que la realidad que así se presenta no levanta barreras contra el Fundamento absoluto, éste no sólo tiene infinitas posibilidades de manifestarse a la conciencia sensorial, sino que se vuelve libre de presentarse y *autentificarse* de un modo *absoluto* y definitivo[7].

Esto presupone que la forma pueda leerse como forma *significativa* y como *expresión*, es decir, que el rayo de luz que procede del Ser y se comunica dinámicamente a los seres individuales sea aprehendido y comprendido; de lo contrario (como en el Zen) los seres individuales siguen siendo ininteligibles y vacíos de sentido en su distinción de la Tierra inconexa y aniquiladora de la que se consideran parte.[8]

Una vez más debemos llamar la atención del lector sobre la distinción entre la belleza "intramundana" y la absoluta auto-revelación de Dios en la figura de Jesucristo (o entre la belleza en sentido mundano y la gloria en sentido teológico). Ya la hemos aclarado en los volúmenes "Antigua Alianza" y "Nueva Alianza" de *La Gloria del Señor*, al tratar de todo el movimiento que va desde la dialéctica de la epifanía del Sinaí hasta el misterio de la muerte y resurrección de Jesús. Ahora, sin embargo, con vistas a lo que sigue, es importante reflexionar sobre el modo en que la "estética" se abre a la "dramática" y la atraviesa, incluso en el ámbito de los fenómenos intramundanos. El hecho de que esta transición sólo alcance su plena inteligibilidad y justificación cuando se contempla sobre el trasfondo de la revelación divina en Jesucristo no altera en modo alguno el

fenómeno que vamos a describir, ni lee nada en él; simplemente lo ilumina y lo hace óptimamente visible. Lo desarrollaremos en tres etapas: forma (expresión, sentido)-palabra (libertad)-elección. Y aquí entendemos siempre lo "bello" como un "trascendental" (en el sentido escolástico): lo sorprendentemente bello es sólo una instancia particularmente clara, que representa toda forma significativa intramundana.

## 1. *Forma, expresión, significado*

La bella forma se nos presenta, se "atestigua" a sí misma, su carácter exhibe gracia, favor [*Huld*]. En un doble sentido: es gracia por parte del Ser que pueda producir y sostener tal forma, y esta gracia también se une al propio ser individual. Es atestiguado, y al mismo tiempo se atestigua a sí mismo. Así pues, a pesar de todas las objeciones de los exegetas, hay un camino directo que conduce del *charis* griego a la "gracia" bíblica. *Charis* procede de la misma raíz que *chairō*, alegrarse; nos deleita por su carácter objetivo de "gracia" [*Anmut*]. Pero los griegos lo experimentan inmediatamente en términos de "favor" [*Gunst*], el favor del destino o de los dioses, de quienes el hombre recibe también "pruebas de favor" directas. Sin embargo, esta autoatribución es un movimiento tan poderoso hacia el observador y receptor, que éste debe responder y salir a su encuentro: entonces *charis* viene a significar la gratitud debida y debidamente expresada. El significado pleno de *charis* se encuentra en la interacción de estos dos significados.[9] Como escribió Rilke en su "Torso arcaico de Apolo": "Su torso sigue brillando como un candelabro. . . . No hay lugar en él que no te vea. Debes cambiar tu vida".[10] Aquí el poeta interpreta la interacción de gracia y gratitud como una exigencia. Lo bello plantea un desafío a todo lo que es mezquino y común. No se repliega sobre sí mismo, sino que se vuelve hacia fuera, de cara a todos los que pueden captarlo. Es cierto que "parece dichosa en sí misma" (Mörike), pero ¿qué significa "parece" aquí, cuando el poeta habla de una lámpara? Es precisamente la forma de parecer [*scheinen*] de la belleza, de "brillar en sí misma", su total falta de motivo ulterior, su cualidad gratuita, que irradia a todos a su alrededor. "¿Quién lo marca?" continúa Morike, igual que Hölderlin llama al sol "glorioso" que declina: "Poco te estimaban, Santo, no te conocían en absoluto. Porque te elevas, sin esfuerzo y quieto, por encima de los que se afanan abajo". Para el poeta, sin embargo, que "aprendió a venerar" al sol, la

mirada ascendente de Diotima hacia las estrellas convirtió todo el universo en gracia: "Más vivo entonces creció el parloteo de los arroyos; amorosamente respiraron hacia mí las oscuras flores de la tierra, y, sonriendo sobre nubes de plata, el éter se inclinó sobre mí en bendición". Esta es la interacción de la gracia y la gratitud: un diálogo. Y Hölderlin no se cierra al desafío de la gracia.

Pero donde hay diálogo, tiene que haber *palabra*. La palabra sale del lugar oculto donde la forma puede entenderse como expresión: como un terreno que se da a conocer. Y esta comprensión presupone la libertad -no la mera reacción a las formas, como en el caso del animal- y la visión (*intel-lectus*); además, requiere una disposición a aceptar el mensaje transmitido por la forma, una "fe" en la autenticidad de la expresión del suelo. Requiere una "atención" sin la cual ni el resplandor de la lámpara ni el del sol pueden ser captados como la concesión *gratuita* de una gracia, que realmente lo es. Lo bello "nos habla" desde una región en la que el lenguaje opera trascendentalmente -y "palabra" aquí se toma tanto en su sentido escolástico como kantiano. El ser se revela, en sus trascendentales, como lo Bello, lo Verdadero y lo Bueno, y este mismo hecho es el lenguaje, a nivel de raíz. Y el hecho de que el espíritu finito, en su *cogito / sum* elemental, experimente esta iluminación y la siga es igualmente el nacimiento del lenguaje. Sin embargo, en lo que respecta al hombre, este nacimiento del lenguaje nunca tiene lugar en el ámbito "puramente espiritual" por encima de los "fenómenos" sensoriales, sino esencialmente en su capacidad de leer una forma aprehendida por sus sentidos. En el mundo de los sentidos de la creación, la palabra siempre se ha hecho carne, "el mundo me abarca con los dedos señalándome" (R. Borchardt), "una canción yace dormida en todas las cosas" (Eichendorff). La atención respetuosa es una actitud fundamental del hombre culto en civilizaciones antiguas como Egipto y China. Lo curioso es que el hombre "atento", sea quien sea, entiende que el lenguaje que opera en el nivel raíz de las cosas es un lenguaje universal, aunque se exprese exclusivamente en palabras particulares y fragmentarias; el hombre es consciente, en cada caso, de que el significado interior es más rico de lo que puede expresar cualquier lenguaje particular. Un lenguaje particular es a la vez más pobre y más rico que el lenguaje "leído" de la cosa bella: es más rico porque formula y articula lo que las cosas de sentido sólo pueden ofrecer en mudo silencio. Es más pobre porque su generalización (para ser comprendida y utilizada por todos) se vuelve necesariamente

abstracta, mientras que la expresión inarticulada de lo bello pronuncia el Todo en un lenguaje totalmente concreto.[11] En su perplejidad resultante, el hombre suele hablar del "jeroglífico" de la naturaleza, del "*chiffre*" del mundo, es decir, que expresa evidentemente algo en un lenguaje del que no tenemos la clave. Y, desde su condición humana, el hombre tiene derecho a hablar así, hasta cierto punto, mientras el Verbo mismo, que "era en el principio con Dios" y "en quien estaba la vida" y que "era la luz de los hombres", no había "venido hasta ahora al mundo", "a lo suyo", porque el mundo había sido siempre la expresión de él ("todo fue hecho por él") y, sin embargo, no apreciaba lo que quería decir con ello. Cuando el Verbo que "era Dios" "se hace carne", se abre paso entre las figuras que nos rodean y apuntan en diversas direcciones, y ahora viene la decisión (y éste es *el* drama, que abarca todos los demás): ¿Los "suyos" le reconocerán y le "recibirán" o no? ¿Se resolverán *los chiffres* en la Palabra, el Logos, el sentido último, o se cerrarán en banda, indescifrables, de una vez por todas?

Aquí está implícita otra decisión, a saber, si la estética (como era el caso en la estética clásica desde Platón hasta Hegel) es *ante todo* una teoría de la percepción que entiende a los seres particulares como *expresiones* (Buenaventura) del Fundamento autorrevelador del Ser, pasando a desarrollar una doctrina del hombre, que se expresa imitando la actividad creadora divina; o si (como en las modernas teorías estéticas) la estética puede transformarse en una doctrina *primaria* de la autoexpresión del hombre, por la que el hombre, en esta actividad creadora, explica la naturaleza originariamente *inexplicable* del ser y de la existencia, haciendo que lo originariamente mudo y encerrado comience a hablar. Esta segunda estética, puramente antropológica, podría parecer más apta para proporcionar una comprensión preliminar de la "aparición" teológica de Dios en la forma final de su revelación, en la muerte de Jesucristo, abandonado por Dios: así, en el centro de la forma [*Gestalt]* que ha de interpretarse y que proporciona una clave para el todo, se encuentra la "no forma" [*Ungestalt*] de la Cruz; contemplándola en la fe, el creyente puede descifrar la "superforma" [*Übergestalt]* del amor trinitario que aquí se hace visible.

Sin embargo, esto sería un error. Ningún arte humano puede crear formas significativas que sean realmente originales a menos que el artista sea capaz o esté dispuesto, en primer lugar, a recibir un significado (aunque esté codificado) que proceda de los propios seres.

De lo contrario, utilizando elementos de forma (que se desintegran gradualmente) procedentes de una cultura que aún es receptiva al significado y empleando su capacidad innata de creación imaginativa, estará comprometido en un proyecto en última instancia destructivo. Naturalmente, conceptos como "medida", "forma" y "luz" no pueden absolutizarse de manera clasicista; pero ¡cuán evidentes son en Paul Klee, por ejemplo, cuya *obra* presupone y manifiesta una extraordinaria receptividad sensorial al sentido que procede de las fuentes primigenias del ser!

Es cierto que, justo en el centro de nuestra existencia en el mundo, está lo feo, lo grotesco, lo demoníaco, lo inmoral y, en última instancia, lo pecaminoso, todo lo que hace difícil y a menudo imposible que el hombre crea que el mundo tiene un sentido total. Al principio del primer *Duineser Elegie* leemos:

Porque lo bello es nada
sino el comienzo de cosas terribles que aún estamos aprendiendo a soportar;
y también la admiramos, porque desprecia con calma
para destruirnos.

Y cuando continúa: "Cada ángel es terrible", el lector se enfrenta a la pregunta: ¿Este ángel representa la *shekinah*, la gloria oculta y consumidora del Absoluto, o es el rostro personificado de lo que, en última instancia, carece de sentido (como sugiere la desconsolada Elegía final)? En la época precristiana, los límites entre ambos pueden ser muy estrechos, como podemos ver en las muecas grotescas e imponentes de los rostros de los dioses y demonios chinos o aztecas, que sugieren que el significado en el corazón del mundo es un *mysterium horrendum* y *adorandum*. Pero tras el acontecimiento de la Cruz de Cristo, al hombre se le presenta una elección: al oír el grito de abandono, debe "discernir" o el amor oculto (mostrado en la entrega del Padre al Hijo) o el vacío sin sentido.

Podemos ir aún más lejos, en lo que respecta a la transición de la "forma" a la "palabra": puesto que el mundo contiene tanto horror, sería puro esteticismo encerrarnos en un reino de formas bellas. La forma horrible [*Ungestalt*] forma parte de la forma del mundo [*Gestalt*], por lo que debe incluirse, esencialmente, entre los temas y materias de la creación artística. En la medida en que el arte es expresión, y por tanto *palabra*, lo que carece de forma [*das Gestaltlose*] puede formar parte del alfabeto con el que el arte se pone en palabras, adquiriendo así "forma" [*Gestalt*]. Así lo ponen de manifiesto el

expresionismo y el surrealismo, pero también la presencia de Iago en *Otelo* o de Pandarus en *Troilo y Crésida*. Lo que está en juego aquí es la palabra última, la que da forma, la que puede componerse a partir de "no-palabras", y el significado que contiene.

Ésa era nuestra intención, en nuestra *Estética* teológica, al situar la "no-palabra" de la Cruz en el centro de la Palabra divina definitiva. La única cuestión de la *Estética* era mostrar que, al otro lado de su colapso y ruina -un colapso que abarca todo el horror del mundo y la disolución de la forma- hay una Palabra que es capaz de envolver esta misma ruina. En esa medida, la *Estética* era necesariamente "escatológica", pero también la Pascua pertenece a la escatología (es decir, "relativa a la Última Palabra"), y por tanto también todo lo que está saturado del resplandor interpretativo del amor divino que brota de la Pascua. Ya hemos subrayado suficientemente que sólo establecemos una analogía entre el éxito relativo del artista al tratar lo informe y el trato de Dios con el pecado; pero la analogía se mantiene aquí (en forma de *analogia proportionalitatis*), donde lo informe es asumido como un elemento en una forma superior, es decir, es integrado en la expresión o la palabra.

Naturalmente, en ambos casos, tanto en el lenguaje de la belleza y del arte como en el del Verbo hecho carne, se trata de un lenguaje *ya encarnado* del ser y de la existencia concreta, y no de un lenguaje transcrito -de un plumazo- en fórmulas y documentos escritos. En comparación, ¡qué derivada es la interpretación de los escritos, por sagrados que sean! En el mejor de los casos, esos escritos pueden ponernos en contacto con el lenguaje de la vida. Los escritos son planos, unidimensionales; indican y apuntan a algo que tiene profundidad y movimiento dramático: es una acción que sale del suelo primigenio al primer plano, manifestándose y desplegándose y, a través de la entrega, lanzándonos un desafío.

### *2. Palabra, Libertad*

Esto nos lleva al segundo punto. La forma y la palabra que hay en ella nos despiertan y nos convocan; despiertan nuestra *libertad* y nos piden que atendamos a la llamada que nos llega desde la forma. Desde el punto de vista de la forma y de la palabra, estos dos son un solo acto, pero para la persona a la que se dirige, por tratarse de una cuestión de libertad, este acto único puede parecer doble: puede existir el Sí de la atención voluntaria y el No que deliberadamente pasa por alto:

"¿Quién lo marca?" "Poco te estimaron". El poder de la expresión estética nunca es un poder abrumador, sino liberador. Si carecemos de receptividad a él, podemos pasar ciegamente por alto la obra de arte más magnífica. No obstante, su poder es mayor que el que puede encadenar a las personas; no encadena, otorga libertad. Ilumina, en sí misma y en el hombre que la encuentra, el reino de la palabra trascendente y, por tanto, de todo sentido, el reino de un diálogo infinito. Pero, de nuevo, este diálogo no consiste principalmente en palabras formuladas, sino en la confrontación y la comunión de vidas. Lo que dice en la obra de arte no puede, en efecto, transmitir directamente este mismo lenguaje al destinatario. Pero si no conoce este lenguaje, *es* posible que lo aprenda mediante la diligencia y la práctica. La libertad de la obra puede educarnos en la libertad de ver y responder. La libertad del Verbo divino hecho hombre que habla en la obra maestra de Dios no es la libertad limitada a la forma de la obra de arte: siendo el Verbo (en el Espíritu Santo), es también el Verbo que crea la libertad. Mientras que la persona que no está dotada para el arte no tiene ninguna responsabilidad, el hombre que se enfrenta a la Palabra de Dios está dotado de libertad por este mismo encuentro y, por tanto, tiene una mayor responsabilidad para entrar en el significado que se revela en la Palabra. Decir no a una obra de arte no tiene relativamente ninguna consecuencia. Pero decir no a la Palabra definitiva y llena de sentido de Dios puede convertirse en un juicio al individuo que la ignora libremente. Así, de nuevo, la transición de la estética a la teoría dramática es analógica.

Hablar así puede parecer equívoco o multivocal, y de hecho estamos hablando deliberadamente en varios niveles a la vez. Pero el corte vertical a través de varios niveles es precisamente lo que se necesita aquí. Tenemos que dejar claro que "*l'art pour l'art*" es una forma totalmente derivada y depravada del encuentro con la belleza: el dichoso, *gratuito*, resplandor en sí mismo de lo bello no está destinado al disfrute individualista en las réplicas experimentales de la reclusión estética: al contrario, está destinado a ser la comunicación de un significado con vistas a la totalidad del significado; es una invitación a la comunicación universal y también, preeminentemente, a una humanidad compartida. Puede ocurrir que nos quedemos callados cuando nos abruma alguna forma, tal vez porque nadie más ve lo que nosotros hemos tenido el privilegio de ver, y no sabemos si podemos mostrárselo a alguien más ni cómo hacerlo. Pero esto es resultado de la sobreabundancia de la palabra trascendente y de su

revelación, que es demasiado para los vasos confinados y estrechos de la habilidad comunicativa humana. Ningún hombre en la tierra estuvo más solo que Cristo: "Aún tengo muchas cosas que deciros, pero ahora no las podéis soportar" (Jn 16,12).

Desde esta perspectiva, podemos obtener una visión previa de lo que puede ser y será el drama en las distintas etapas. Esencialmente, se trata de abrirse o cerrarse a la presencia de una luz que irradia la existencia. Ver o no ver; dejar ser o dominar violentamente, aprisionar, apagar. En uno mismo o en los demás. Confundir el poder de lo que parece, brilla, irradia *gratuitamente* (que implica igualmente entrega e impotencia) con el poder de la posesión y el afán de dominio. La confrontación de estos dos tipos de poder, la sucesión del poder vulnerable e indefenso a la fuerza de las armas, revelando, mientras sucumbe, la inseparabilidad en él del poder y la impotencia. El vaso se rompe, y con él el habla finita, abriéndose así a un habla infinita que actúa y sufre en él. "Y este es el juicio: que la luz vino al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz" (Jn 3,19). "El que me rechaza y no recibe mis palabras tiene un juez; la palabra que yo he hablado será su juez en el último día" (Jn 12,48).

### *3. Elección*

Habiendo hablado de forma / expresión y palabra / libertad, llegamos a una última categoría que también se manifiesta desde dentro en la transición de la estética a la teoría dramática. Cuando una persona es golpeada por algo verdaderamente significativo, no se sitúa simplemente en una perspectiva universal desde la que puede contemplar la totalidad: una flecha atraviesa su corazón, a su nivel más personal. Se trata de una cuestión que *le* concierne. "Debes cambiar de vida", debes vivir a partir de ahora en respuesta a esta revelación única y auténtica. El hombre al que le ha sucedido esto queda marcado de por vida. Ha pisado tierra santa que está en el mundo pero no es de él; no puede volver al mundo puramente mundano. Lleva la marca de su encuentro con la belleza. Una velada en la ópera o en un concierto puede ser simplemente relajante, pero el encuentro con la belleza a un nivel profundo es otra cosa. Los mitos y los cuentos de hadas hablan de ello. Ser tocado de esta manera es una *elección*. En la *Estética* hablamos de la interacción entre contemplar y embelesarse. Esto era suficiente mientras el punto de vista, como hemos dicho, era teocéntrico: sólo "vemos" a Dios al ser "embelesados",

"transportados" hacia él, al ser transformados y atraídos a su esfera. Pero cuando pasamos al ámbito del drama, hay que añadir un tercer elemento, la elección: nadie queda embelesado sin volver, de este encuentro, con una misión personal. El tercer elemento está latente en el primero y el segundo: Dios sólo se muestra a alguien, sólo le embelesa, para comisionarle. Donde esto no se toma en serio, donde lo estético no revela lo ético que hay en ello, tal embeleso se degrada a excusa embellecedora (*"ravissant"*). Donde se contempla real y radicalmente una cosa bella, también se abre radicalmente la libertad, y puede tener lugar la decisión.[12] Pero lo último aquí no es mi decisión, sino que yo me entregue a la realidad que decide y así esté resuelto, decidido, a dejarme marcar por el encuentro único que se me ofrece.

Teniendo en cuenta lo que hemos dicho sobre la "palabra", la elección -la más personal de todas las cosas que nos pueden suceder- muestra su carácter universal. El elegido ha sido admitido en la esfera del Logos trascendente. En este acontecimiento único, el Logos se ha encontrado con él, el individuo único -monos *pros monon- y, sin embargo,* este Logos es la Palabra universal que todo lo abarca y que fundamenta todas las lenguas particulares. Esto es lo que el hombre "arrebatado" ha saboreado, éste es el "libro" que ha devorado, y su sabor permanece en su lengua. Debe proclamar este Logos. De alguna forma, la misión formará parte del drama. Puede ser una gran misión, sagrada y heroica; la misión de la fidelidad a la propia conciencia frente a la convención vacía; la tragicomedia de una misión imaginaria que, vista en un espejo cóncavo, demuestra después de todo la presencia de una misión genuina. En la *República* de Platón, característicamente, el gobernante contemplativo, único y solitario, alejado ("transportado") de las actividades particulares de las clases, tiene la misión más universal, a saber, la de dirigirlo todo según la norma de la sabiduría. La chispa del *"bonum diffusivum sui*" penetra en el hombre que tiene el privilegio de vislumbrarla y hace de él también una persona "derramada" sin reservas. Se convierte en el punto único a través del cual el Logos universal quiere comunicarse a todos. Nada más que la inhibición artificial confina la influencia de lo bello a círculos exclusivos que sólo se supone que son receptivos a ella y dignos de ella. En sí mismo, lo bello trascendente, el milagro del Ser (que se revela en *todas las* cosas existentes), es un "santo misterio manifestado": por su propia esencia (como el Bien) tiende a la manifestación pública, simplemente por ser siempre público, abierto a

todos; en este sentido es lo Verdadero.

Sólo así puede el "héroe" dramático -que en otros aspectos puede ser tan extraordinario u ordinario como quiera- ser de interés universal. Su singularidad no se opone en absoluto a su universalidad, sino que cada una de ellas apunta a la otra. Una vez reconocido el movimiento de lo Bello a lo Bueno, podemos incluso llegar a afirmar lo siguiente: cuanto mayor es la singularidad, más universal es el interés. En tal caso, la lente que enfoca la luz universal es más fuerte y puede dispersar esta luz con mayor eficacia. Cuando hablamos aquí de singularidad, por supuesto, no nos referimos a lo idiosincrásico y a lo estrafalario, ya que éstos también podrían encontrarse entre los personajes-tipo universales de Teofrasto y La Bruyere. Visto desde fuera, en términos puramente psicológicos, el elegido puede ser un solitario, y en términos estéticos puede ser un fracasado, una figura trágica. Pero al igual que el frasco de alabastro debe romperse para que el aroma del ungüento llene toda la casa, el elegido *puede* tener que hacerse añicos para que se manifieste la universalidad que contenía de forma concentrada su misión. Y en cuanto a la medida en que esto puede ser captado por los demás -si es que puede serlo-, esa es otra cuestión. Aquí reside la solución del enigma psicológico señalado por Agustín y muchos escritores posteriores, a saber, por qué las lágrimas derramadas en la tragedia nos producen placer. Aquí, es cierto, llegamos una vez más al punto en que la actitud de "disfrute" del espectador se vuelve ambivalente; Schiller y Brecht demostraron la paradoja en toda su agudeza, mostrando que el escenario, aunque no deba moralizar, es una institución moral de todos modos. No, digámoslo así, por los "efectos de alienación" y las diversas medidas empleadas para evitar que el público se implique, sino porque todos los "espectadores" quedan impresionados por la naturaleza explosiva de la elección y el olor de su colapso final, de tal manera que cada uno se ve obligado a respirar algo del espíritu de haber sido elegido para el Bien. El caso por excelencia es aquel en que la Bondad y la Belleza absolutas eligen para sí una forma última y definitiva, un Verbo definitivamente encarnado, para que aparezca y se derrame en el mundo. Ante esta figura definitiva y su ruina victoriosa, nadie que lo presencie puede permanecer impasible (o conmovido) en su asiento de espectador: se ve provocado a subir al escenario y ofrecer sus servicios. "Uno ha muerto por todos; por tanto, todos han muerto" (2 Cor 5,14).

Lo Bello, manifestándose graciosamente, se convierte en Verbo encarnado, eligiendo a aquellos a quienes puede comunicarse. Pero en esta progresión hacia el hecho, hacia el drama, sigue siendo lo que era al principio: el río sólo fluye porque la fuente persiste. Esta simultaneidad explica no sólo el fenómeno del teatro, es decir, que experimentemos una acción en la que se lucha por el Bien como algo bello, para ser disfrutado como tal; a un nivel más profundo explica el fenómeno de la existencia misma, que, frente a lo Absoluto, puede ser *simultáneamente una liturgia de culto y un campo de batalla*. La mejor ilustración de ello nos la proporciona el Apocalipsis, con el que concluye el corpus de las Sagradas Escrituras. Tendremos que volver a discutirlo en detalle en nuestro tratamiento del "teo-drama". Según el Apocalipsis, la corriente de la vida procede del trono del Invisible, en el que se encuentra el único Elegido, el Cordero inmolado desde la fundación del mundo. Esta corriente refresca a las miríadas de adoradores que rodean el trono; hace florecer la liturgia eterna, que ningún terror ni horror terrenal puede perturbar. Y, sin embargo, es como si esta agua sagrada comenzara a espumar y a derramarse sobre el mundo en furiosos torrentes, inundándolo todo. El Cordero, "como si hubiera sido inmolado", cabalga a la batalla como un guerrero, con su manto empapado de sangre, junto con sus "llamados, elegidos y fieles", para luchar contra los poderes y las fuerzas del mundo; los gritos de dolor, las matanzas y la aniquilación parecen no tener fin. ¿Es posible conciliar estas tinieblas, esta cólera desatada desde arriba y desde abajo, estos gritos de angustia ante plagas cada vez más intensas, esta elegía sobre la ruina (casi gratuita) de todo lo que el mundo considera precioso y agradable, con los serenos e incesantes himnos de adoración ante el trono, en el Mar de Cristal, bajo la luz de las Siete Lámparas del Espíritu? ¿Cómo encaja esta carnicería con la exaltación de aquel que era, y es, y ha de venir, y que -cuando el drama está en su clímax- "ha comenzado a reinar"?

Inevitablemente, la mayoría de las grandes interpretaciones del mundo tuvieron la ambición de llevar el furioso drama mundial a una unidad con la quietud divina. Así ha sido desde el *Bhagavadgita* y Heráclito, para quien la guerra era el padre de todas las cosas y el mundo un montón de desechos. Sin embargo, a través de todas las contradicciones, detectamos el ritmo del Logos eterno: en los estoicos, que enseñaban al sabio a no apasionarse en medio de la tormenta de las pasiones de la vida; pasando por Dante y Milton, hasta el "Prólogo

en el cielo" del *Fausto* de Goethe:

Y las tormentas batalladoras están en lo alto
De la orilla al mar, del mar a la orilla,
E irradian corrientes, mientras vuelan,
Que aceleran la tierra por cada poro.
Allí los relámpagos dispersan el miedo,
y truenos; pero aquí yacen
Sus terrores abajo, y, Señor, reverencia
La suave marcha de Tu día.13

-y a la "fenomenología del Espíritu" de Hegel, con su vasto lienzo dramático, que ha de ser idéntico al reposo totalmente iluminado de su "gran lógica". Pero el *Bhagavadgita* sigue atascado en contradicciones, y lo que tenemos en Heráclito es una orgullosa resignación que ya está preparando el camino para la huida de los estoicos del drama. En *Fausto* (como en la *Divina Comedia*) la contradicción dramática se negocia con la ayuda del hilo conductor de un anhelo autorreflexivo de lo Absoluto o de un Eros autodepurador, y en Hegel se cierne un dualismo último entre la lucha de la existencia y un conocimiento que contempla el todo. Pero ni la simple afirmación de la contradicción, ni la huida de ella, ni la superación de la misma por el hombre "esforzándose y esforzándose" (*Fausto*) pueden explicar la misteriosa y apocalíptica simultaneidad de liturgia y drama. Esto se aplica también a las religiones de las "guerras santas" terrenales en nombre de Yahvé o de Alá: no llevan a ninguna reconciliación; sólo destruyen, creando un espacio vacío donde el Dios trascendente pueda desplegar su poder.

Muy distinta es la guerra santa llevada a cabo en el Apocalipsis por el Cordero, que es también el "León de Judá" y el "Logos de Dios", de cuya boca sale la espada afilada con la que hiere a las naciones y que "pisa el lagar de la ira de Dios". Aquí no hay hiato entre el culto y el servicio y, sobre todo, no hay hiato entre la impotencia de ser asesinado y el poder de la conquista: este último viene en virtud del primero. Lo que hemos visto en el trasfondo -a saber, que la Belleza nunca abruma a quienes se resisten a ella, sino que, por su gracia, hace prisioneros a quienes se convencen libremente- se mantiene cuando este trasfondo se concentra en la figura que sale de él : es el poder del amor que se entrega el que habla en los tonos del juicio implacable. Basta con escuchar el sonido de las "Siete Cartas" a las Iglesias en el Apocalipsis.

De modo que nuestra *Estética* ya nos ha proporcionado algo así como un criterio para la presente teoría teodramática. A medida que la *Estética* se desarrollaba, la gracia [*Huld*] se mostraba como la entrega del amor eterno hasta la Cruz; allí aparecía su triunfo y su vindicación eterna (en la Resurrección). Todo lo que tenemos que hacer es tomar lo que está implícito en nuestra estética y hacerlo explícito en la teoría dramática; así expondremos *los problemas asociados a las diversas libertades* para llegar a las dimensiones del teo-drama. Está igualmente claro que, allí donde se despliegan estas libertades, sólo el drama (y nada más) cobra existencia, como contenido y como forma. En su fase intermedia, lo que generalmente se denomina "teología" debe ser "teo-drama".

Sin embargo, ésta sólo puede aparecer allí donde la auténtica libertad del auténtico Absoluto se revela para entrar en la obra, y paradójicamente sólo puede hacerlo en asociación con una libertad humana plenamente desvelada. Pero una aparición de este tipo es tan improbable que sólo podemos centrarnos en su realidad apartándonos de todo lo que es *más* probable: todas las dimensiones del drama puramente intramundano. Y una vez que hayamos reconocido que su paradoja no desaparecerá, se explicará por sí misma, por sí misma; será su propia interpretación.

# B. EL DRAMA INACABADO

## 1. *La tragedia de la finitud*

Una figura genuinamente humana, que se desarrolla a lo largo de la vida, no es algo dado. Tiene que construirse mediante decisiones libres. Es cierto que la libertad humana está envuelta en muchos tipos de condicionamientos: está *el élan* vital que lleva a la vida joven hacia esa madurez en la que sólo son posibles las decisiones válidas (¡pero cuántas decisiones se toman mucho antes, como demuestra el análisis psicológico!); está el peso de la herencia, los instintos, el medio; la educación o la falta de educación; está la influencia rectora de uno o varios seres humanos, que, en determinadas circunstancias, puede dominar de tal modo la libertad del joven en desarrollo (o del adulto maduro) que no logre una auténtica autoactivación. La vida de muchas personas, al parecer, rara vez se eleva siquiera a la mitad por encima del nivel del agua de los determinismos. Y es cierto para todo hombre que las decisiones realmente formativas y profundas sólo ocurren en intervalos largos. Estos determinismos hacen que los periodos intermedios -en los que el hombre piensa que no es menos libre- sean prácticamente homogéneos; como mínimo, influyen fuertemente en ellos.

Sin embargo, nada de esto contradice la afirmación de que el hombre, en su forma de vida interior, nouménica, está configurado críticamente por su libertad; y sólo respondiendo a los desafíos personales e impersonales del mundo que le rodea, la libertad del hombre es provocada y convocada a realizarse. Por consiguiente, hay grados en la libre autodeterminación del hombre, pero a lo sumo esto implica que también hay grados en la plena humanidad del hombre o -lo que viene a ser lo mismo- que hay una analogía en las dimensiones dramáticas de la existencia. Es muy difícil (si no imposible) que el hombre, observando la insatisfacción fenoménica de su existencia, deduzca de ella su in-forma nouménica [*Ungestalt*]: "No juzgues". Lo que desde fuera puede parecer un obstáculo trágico para el desarrollo personal puede ser un acicate oculto que promueva un proceso invisible de purificación. Los cuadros que dibujan los enfermos mentales suelen dar indicios, por debajo de la confusión superficial, de una pureza profunda.

Del mismo modo que el hombre se despierta por la llamada de sus semejantes a la conciencia de sí mismo y del mundo, del mismo modo que su libertad se despierta por la libertad de los demás, su forma de vida madura continuamente dentro del campo de fuerza que comparte con otros seres humanos libres: hay trabajo y liberación del mismo; atracción y repulsión; perspicacia y perplejidad renovada; afirmación y negación de normas, puntos de vista, costumbres y reivindicaciones operantes. En este campo de fuerza, que cambia constantemente de forma, los ideales se construyen y se llevan a cabo, sólo para ser cambiados de nuevo o reemplazados o rellenados y anclados más firmemente. Discernimos aquí dos capas o dimensiones de la libertad: una se mueve hacia la toma de una decisión definitiva de Sí o No, y la otra forma una especie de vasto espacio inagotable en el que se inscriben estas decisiones definitivas. Pues, por definitiva que un hombre quiera que sea una decisión concreta -por ejemplo, la decisión de amar a otro ser humano-, no constituye una renuncia al espacio ilimitado dentro del cual (sin restringirlo) se vincula. Esto no contradice lo que dijimos antes sobre la identidad ejemplar de la forma individual con su ser en el Absoluto; sólo lo contradiría si la forma individual se equiparara simplemente con el Absoluto. Cuando los amantes se entregan el uno al otro, no renuncian al ámbito mayor e inagotable de la libertad: simplemente anclan en él su vínculo mutuo.

Todos conocemos bien las ilusiones que Eros cuelga ante nuestros ojos; sabemos lo lejos que está su ilusoria "eternidad" de una decisión definitiva en el amor que se renuncia a sí mismo, una decisión que seguirá siendo "válida hasta el final" [*end-gültig*]. Puede que esta última, si ha de ser completamente pura, sea un concepto límite y que las decisiones a favor de otros valores sean igualmente ambivalentes. Aislados y sacados de la trama de los valores vitales, pueden permitirnos ver a través de ellos lo que es último; pero quien piense que, en el valor particular por el que lucha, puede aferrarse al Absoluto mismo, se engaña gravemente.1 Por eso Fausto puede concluir con confianza su pacto con Mefistófeles.

Desde este punto de vista, el drama de la existencia humana sólo puede ser trágico. Por eso Goethe califica de tragedia las dos partes de su *Fausto*. *Fausto* es la tragedia tanto de este individuo en particular como de todo hombre, en la medida en que todo hombre es aquel que "se esfuerza y se esfuerza" y que, "al esforzarse, yerra". En última instancia, es la tragedia de todo ser humano en el que no puede

llenarse el espacio infinito de la libertad, dada una existencia esencialmente finita, una existencia que, externamente, se rompe con la muerte. El hombre particular y Everyman: en cada caso se trata siempre del ser humano concreto con su libertad personal única; y es únicamente en las decisiones tomadas por esta libertad donde se representa el drama de la existencia. No existe la libertad colectiva. Del mismo modo que cada uno nace solo, debe morir solo y, según la enseñanza cristiana, comparecer solo para rendir cuentas ante el trono del Juez eterno. Aunque fuera político o sociólogo, es decir, aunque su objetivo más elevado fuera el bienestar de la comunidad. Ciertamente, podemos hablar del drama de un pueblo oprimido y aniquilado, pero este drama también es el drama de los innumerables individuos que formaron esta nación y, en mayor o menor medida, se unieron para perseguir sus ideales. En su *Le Soulier de Satin*, Claudel puede hacer que sus protagonistas simbolicen una cultura o un continente determinados, pero (en el mejor de los casos) esto sólo nos permite discernir su identidad ejemplar con su misión en Dios; las decisiones de Proeza, Camilo, Rodrigo y Pelajo siguen siendo muy personales. Y, para el poeta cristiano, es precisamente porque son personales que pueden alcanzar esa relativa universalidad que eleva su interacción personal a una obra de proporciones mundiales.

### 2. *La superación de la tragedia*

Para la persona que busca una visión de conjunto y objetivos humanamente alcanzables, la naturaleza totalmente personal (en cada caso) del drama humano, en su vasta y rebosante multiplicidad y en sus dimensiones trágicas esenciales, constituye una limitación insoportable. Por ello, la gente emprende caminos espirituales que pretenden superar la libertad del individuo y la ven, ya sea desde abajo o desde arriba, como un elemento dentro de un contexto global. Desde abajo, se ve en el contexto de esas leyes universales y determinantes de la vida que hemos enumerado antes; aquí, en el mejor de los casos, el elemento de la libertad se inserta como un elemento entre muchos otros. Desde arriba, el individuo aparece como un elemento dentro de la historia de una nación o de la humanidad, dentro de una evolución cósmica. Ya sea en términos de Idealismo, Naturalismo o Socialismo, el individuo con su tragedia se convierte en la expresión de "condiciones" particulares que "no son como deberían ser" e impiden a los hombres ser buenos (Ibsen, Shaw, Brecht); si es

posible, estas condiciones deberían cambiarse. En *El hombre y el superhombre*, de Shaw, vimos cómo la proyección de estos ideales en el escenario -suponiendo que pretendan ser algo más que un grito de anhelo por algo "diferente" (como en Brecht)- destruye el drama de la existencia. Fundamentalmente, cuando la libertad personal se ve superada de este modo, señala la abdicación del drama en favor de una filosofía narrativa de la historia, una historia épica del Espíritu o de la humanidad, por mucho que ese desarrollo épico pueda impulsarse mediante una dialéctica (Hegel, Marx) o una evolución (Teilhard) que pretendan ser "dramáticas". En cualquier caso, se pretende conocer la ley universal del mundo que abarca la libertad, a priori o a posteriori.

Si ésta ha sido una tentación constante a lo largo de la historia de la humanidad (el gnosticismo, por ejemplo, fue víctima de ella), también ejerce la fascinación más característica sobre la era tecnológica, la era de las "ciencias exactas". Esta era ha sido definida con razón como una era del nuevo gnosticismo.[2] El lado trágico de la libertad personal está tan absorbido por el interés primordial en el desarrollo total de la humanidad que cualquiera que se niegue a entregar su drama personal a este último es considerado inmoral y listo para ser liquidado (*Las medidas tomadas*, de Brecht). Hay aquí una confusión básica entre el trasfondo insondable en el que la libertad toma sus decisiones particulares y el contexto colectivo y omnicomprensivo al que se supone que debe entregarse. Dentro de su ámbito, el método de las ciencias exactas tiene razón al excluir "la hipótesis de Dios" como factor eficiente; opera sobre la base de un "ateísmo metodológico "[3] ; pero este método, envalentonado por sus éxitos tecnológicos, se expande para abarcar todas las esferas de la existencia humana e incluye a esta última entre sus paréntesis, prefijada por un signo que indica que el mundo puede ser sintetizado por el hombre.

Se trata de sintetizar la libertad humana cambiando las condiciones; pero primero se supone que esta libertad debe entregarse a sí misma para que pueda lograrse la síntesis. Y una vez que se ha rendido, no puede recuperarse, porque la síntesis total, la manipulación total, no tiene cabida para la imparcialidad de la libertad. En un mundo así, este tipo de sufragio debe parecer peligrosa y destructivamente arbitrario. Y en cuanto al reino infinito que presupone la libertad de elección, está destinado a ser visto simplemente como una amenaza para este mundo.

La cuestión más profunda del sentido no puede retenerse por más

tiempo. El mundo científico y tecnológico, con su "ateísmo metodológico", siempre que se considere absoluto, es decir, que busque el sentido de la existencia dentro de su sistema cerrado, está destinado a aparecer como la negación de cualquier Absoluto por encima del mundo. En muchas religiones, este Absoluto es considerado como el misterio insondable o como la Divinidad; en las religiones de la Biblia, es considerado como el Dios vivo, Aquel que en última instancia da sentido a la existencia humana, el cumplimiento (que hay que abrazar con esperanza) de la capacidad absoluta del espíritu finito, una capacidad que se encuentra abierta "en el extremo inferior" de la libertad de elección. Así, el Absoluto ofrece la perspectiva de superar la tragedia de la existencia humana individual.

En este contexto, nuestra cuestión se vuelve doble. Por un lado, el hombre puede comprenderse a sí mismo mediante la distinción entre el ser existente (el mundo) y el Ser (el Absoluto, Dios); por otro lado, puede intentar borrar esta distinción poniendo metodológicamente entre paréntesis al Absoluto (Dios) y esforzándose por concentrar todo el sentido en el ámbito interno del mundo. Pero incluso si acepta la distinción, surge la pregunta: ¿Cómo, con su trágico drama vital, puede sobrevivir frente a lo Absoluto?

### 3. *Chiffre, Ritual Mítico, Revelación*

No es necesario volver sobre la cuestión de la abolición de la distinción. Se termina necesariamente por absorber y suspender el drama personal en el drama universal -ya sea el drama universal del Espíritu absoluto, cuyo designio del mundo ha sido (gnósticamente) discernido, o el del colectivo humano, al que se sacrifica la existencia del individuo y su tragedia. A la larga es imposible seguir absolutizando el drama personal de la existencia, individual en cada caso, que se ve "perturbado" (a lo sumo) por la existencia y la proximidad de los demás; esto conduce al puro absurdo, como puede verse en el camino de Sartre hacia el comunismo y más allá de él. La otra posibilidad conduce ineluctablemente a la destrucción de la dimensión dramática de la existencia humana: es decir, el intento de salir de la libertad personal de los individuos-en-diálogo y avanzar hacia una "dialógica trascendental" que se manipula desde la atalaya del sujeto total del Idealismo. (Aquí un ser humano pretende arrogantemente mirar -desde arriba, por así decirlo- al ámbito de libertad de otra persona y calcular si responderá y cómo lo hará). La

única razón legítima para irrumpir en la esfera íntima de una persona con técnicas como la hipnosis es terapéutica: devolverle su ser pleno y libre; y esto debe hacerse con cuidado y respeto, es decir, al servicio de un auténtico diálogo.

Pero si aceptamos la distinción, en el drama de la existencia, entre el ser del mundo y el Ser absoluto, ¿garantiza esta distinción los derechos inscritos en la forma misma de este drama? ¿Puede mantener su significado específico como "obra de teatro" frente a una divinidad impersonal (o incluso personal)?

La respuesta debe ser No, si se toma en serio el concepto de Absoluto, lo que inicialmente lleva al ateísmo (en todas sus formas, irreligioso y cuasi-religioso) y al teísmo a una paradójica unidad. Si el fundamento de la finitud es lo "totalmente otro", totalmente distinto de ella, ¿qué sentido puede tener la frenética actividad del mundo? Menos sentido, sin duda, que el de las olas que rompen sobre las profundidades eternamente inmóviles del mar. Porque las olas, con su movimiento, pertenecen al mar, pero el Absoluto no tiene nada que ver con el destino de los mortales. Podemos experimentar o representar las cosas finitas sobre el trasfondo de lo Absoluto, y ello puede generar una tensión excitante; sin embargo, no es la tensión del drama, sino de la narración épica. Es la tensión entre la dimensión dramática de la existencia que habita en los acontecimientos mundanos y su insignificancia frente a su suelo inmóvil. "Todo esfuerzo y lucha / Es eterno reposo en Dios el Señor". Al principio, la tensión épica así creada puede ocupar por completo el primer plano, como una crónica de la vida en su diversidad multicolor, que pretende hacer partícipe al oyente o al lector de la experiencia de su vaivén. Así puede parecer cercano al drama. Sólo el hecho de que aquí tengamos a alguien que cuenta toda la historia desde la distancia -Homer o el Poeta *de los Nibelungos* o Turguéniev- hace que el participante se dé cuenta de que lo que parece abrumadoramente presente está al mismo tiempo extrañamente distante. El gran escritor épico o novelista no dejará de hacernos tangible la acción mediante mil técnicas, a veces cercanas, a veces lejanas. Al hacerlo, sobre todo, puede poner dos acentos: puede subrayar la preciosidad de lo que, a pesar de su singularidad, está condenado a desaparecer, como si la nada del fondo pusiera aún más de manifiesto el semirrelieve de las figuras. O puede subrayar la melancolía que reside en toda actividad terrenal, más allá de todos sus aspectos cómicos y trágicos, más allá de sus promesas de eternidad, que el tiempo debe necesariamente romper. Esta melancolía

tiene muchas gradaciones, desde la resignación de la elegía y el lamento, por un lado, hasta la mueca burlesca de la danza de la muerte, por otro; y de nuevo, ambas pueden abrazarse y realzarse mutuamente (como en *Muerte en Venecia*, el más bello y onírico telón de fondo de la transitoriedad). Al final, sin embargo, frente a lo Absoluto, todo lo finito debe ser sacrificado; uno piensa en el *Napoleón de Notting Hill* de Chesterton. Todo lo que ha surgido de las profundidades del no-ser, para erigirse en existencia o para atrincherarse en sí mismo, al final será arrasado, relegado de nuevo al no-ser. Y en un principio, como hemos dicho, no importa qué concepción del Absoluto se proponga: la nihilista o materialista o la budista o incluso la islámica. Pues en todas estas concepciones el Absoluto es inmóvil: en presencia de su quietud, todo el ruido del devenir y del pasar debe callar.

Sólo cuando hemos mencionado lo que es común podemos empezar a diferenciar. Ante la muerte, el gesto de renunciar a todo lo pasado puede tener distintos significados. Puede ser un acto de homenaje a lo que se va, bajo la mirada del Dios que permanece para siempre -el gesto de los personajes que se van en el *Teatro del Mundo* de *Calderón- y,* por otro lado, puede ser el mero reconocimiento de que el signo menos de la nada ante los corchetes que contienen la finitud despoja de todo valor a todo lo que se encuentra dentro de esos corchetes. Y, sin embargo, hay transiciones misteriosas entre los dos extremos, sobre todo allí donde el Absoluto se sitúa, indefinidamente, entre la Nada y el Todo, como en el concepto de Nirvana. Allí donde toda la negatividad de este último se interpreta positivamente, la nada del ser del mundo adquiere también un doble acento: todas las formas individuales se nivelan y se extinguen como tales; pero entre las formas que se desvanecen puede encontrarse un camino, que implica algo positivo frente a lo Absoluto: un "camino de instrucción" que conduce fuera de los meandros y arabescos de la existencia mortal. Pero también este camino, que ya se inscribe en las formas vivas, sólo se reconoce por su negatividad: puede trazarse allí donde se niega la forma finita y donde vemos a través de ella al Absoluto que está más allá. Sin embargo, se trata de un principio esencialmente antidramático, razón por la cual en la India y en el mundo islámico no ha surgido ningún drama comparable al griego o al cristiano. Allí, la epopeya ocupa un lugar de honor. Y como lo Absoluto no sale al encuentro del mundo transitorio en su camino de peregrinación (pues, a lo sumo, éste se rige por la ley eterna promulgada por aquél), este

camino se halla bajo la égida de una "Providencia" que aparece preeminentemente en forma de "destino".

Aquí, en la periferia, podría aparecer algo así como *chiffres*, haciendo de la existencia temporal (que ha sido sacrificada) un signo de la presencia de lo eterno. Un bellísimo ejemplo de ello sería *El puente de San Luis Rey*, de Wilder. El hombre que intenta deshacer el nudo de la Providencia muere quemado, pero el lector tiene una idea de la forma en que los destinos se interrelacionan y convergen en un fin común. Otros *chiffres* pueden encontrarse en *Los idus de marzo* de Wilder, en *Theophilus North*. Lo que señalan no es una forma que pueda descifrarse: sólo sugieren la posibilidad de un significado, y esto se aplica también al Absoluto.

A partir de este punto de la periferia, podemos preguntarnos por el centro: ¿qué tipo de relación debe existir entre el mundo y el Absoluto, entre el hombre y Dios, para que la nivelación producida por la transitoriedad y la muerte no paralice desde dentro la dimensión dramática de la existencia? O, dicho de otro modo, ¿para que lo dramático no se convierta en un mero modo defectuoso de lo épico, una especie de fotografía fija de la existencia, recortada de la película que, al mostrar la desaparición definitiva de todos los personajes, relativizará también todo lo que ha pasado entre ellos? El hombre no puede dar una respuesta por sí mismo; no puede hacerlo amputando violentamente todos los factores que se extienden más allá del marco de la acción dramática -el método empleado por Peter Szondi4- ni señalando la identidad ejemplar que se requeriría para elevar una acción significativa a manifestación y "desciframiento" de lo Absoluto. En este punto, el teatro barroco tiene razón: todo drama humano contiene el elemento del colapso, que implica la nivelación de todas las diferencias y rinde homenaje a la indiferencia, a la imparcialidad, del Dios Único. No obstante, se trata de auténtico teatro; en consecuencia, para que esto sea posible, debe haber algún factor más en el concepto de lo Absoluto.

Pero si los griegos también tenían un auténtico teatro (dejando a un lado las obras japonesas Noh, algo análogas), seguramente este otro factor también debía estar presente en su concepto de Dios.

Debió de ser una idea de Dios que le permitía tomar parte -una parte interior, divina, absoluta- en el drama de la existencia mortal sin amenazar su naturaleza absoluta. Esta idea constituye un vínculo entre el pensamiento *mítico* primitivo y la fe cristiana. Pero el primero no pasa sin ruptura al segundo: separándolos se encuentra la filosofía,

que se opone a la noción de que Dios pueda ser conmovido y afectado por el drama humano. Ni siquiera el Dios de la Alianza del Antiguo Testamento puede interpretarse como una mediación directa entre *el mythos* y la revelación cristiana; incluso el Dios previsor, juzgador y compasivo, el Dios que acompaña a su pueblo a través de la historia, es impasible ante toda tragedia humana. Sólo el cristianismo aporta un nuevo enfoque: Dios se ha hecho hombre sin dejar de ser Dios. Es una respuesta precisa a los balbuceos soñadores de los mitos, donde el Olimpo está amenazado por los Titanes y donde sus habitantes se asocian de vez en cuando con los hombres e intervienen en sus obras.

El mito nació del *ritual*. El ritual, sin embargo, para el hombre primitivo, es

> no es una acción aislada entre todas las demás actividades humanas o cósmicas. Más bien, el rito es esencialmente la acción por la que el hombre se siente uno con el eje activo del universo y sabe que está en el centro del todo, en el eje de todos los fenómenos cósmicos y también de su propia existencia.5

La gente puede utilizar el término "magia" al hablar de este ritualismo que, en el drama sacro, expande la existencia personal individual en un drama cósmico y divino, o, más cautelosamente, puede detectar al menos un elemento mágico ingenuo en él. Por otra parte, bajo las tinieblas y oscurantismos de todo tipo, es posible vislumbrar esta conciencia primigenia por parte del corazón humano: no existiría mundo alguno, con sus problemas, si, en algún lugar oculto, en el reino infinito, no se cruzaran los planos: el plano del hombre en su placer y dolor y el plano de un Dios que lo conoce desde dentro.

La tragedia griega se erigió sobre los cimientos del rito y el mito que lo articulaba. Devuelve el mito a su origen ritual como culto. Expone el sufrimiento humano a una divinidad que permanece en la zona crepuscular entre la implicación y la no implicación. Tampoco, por su propia naturaleza, puede ir más lejos sin apartarse de su contexto original, que le proporciona su sustancia. También tendrá el indicio de algo más en común con el drama cristiano: retrata el destino de individuos que llenan todo el cuadro; no se admite ninguna generalización. Ni Orestes ni Edipo son un tipo particular de hombre; sería simplemente un error decir que representan al "hombre como tal"; son simplemente ellos mismos, y lo mismo puede decirse de Prometeo, Áyax, Electra, Heracles, Antígona y los otros . El griego exige verlos plenamente individualizados, humanos y sobrehumanos al mismo tiempo, acercándose a la esfera de lo divino. En

consecuencia, su drama, su tragedia, es absolutamente único en cada caso. Del reino del mito surge la insinuación de la singularidad de la persona individual; primero brilla sólo en reyes y héroes reales, hombres de destino, semidioses; pero incluso se extiende a una época que ya no "cree" en estas figuras escénicas, como tampoco "cree" seriamente en los dioses, que ocasionalmente participan en la actuación, pues de otro modo no se les permitiría subir al escenario (o incluso se reirían de ellos, como en las comedias de Aristófanes). Pero, aprovechando la fuerza de lo que fue la fe en un rito, esta época de decadencia consigue producir un drama como no se volverá a ver hasta mucho más tarde, en los momentos álgidos del periodo cristiano. Porque ésta fue la última oportunidad significativa de representar el drama no abreviado de la existencia en presencia de una divinidad que se sitúa tanto *por encima* como *en* esta existencia, en presencia del Dios desgarrado y resucitado del amor extático y de la muerte. Cierto es que se trataba de la última obra; la filosofía ya estaba a la puerta, dispuesta a desterrar de la *polis* al poeta de los mitos. Y aunque estos motivos se repitieron y refundieron -pues los destinos de estas grandes figuras acompañaron la historia de la civilización como *universalia concreta*, se pintaron en frescos, se tallaron en piedra, se cantaron en poesía-, no eran más que variaciones literarias; el tema había desaparecido para siempre.

Desde el punto de vista histórico, la seriedad y la ingenuidad del mito son únicas. La filosofía, con su imagen "refinada" de Dios y todo lo que ha venido después, la era científica y tecnológica, con su "ateísmo metodológico", no pueden acercarse desde ningún ángulo a la acción sacral, ritual, que fue la matriz de la tragedia antigua. Por la misma razón, ahora es imposible reproducir la idea del héroe único y representativo, cuyo drama personal, por tocar la esfera divina, no podía ser relativizado ni por otros destinos ni por la muerte (vista como el colapso de todos los destinos). Los destinos de Antígona y Aquiles eran lo suficientemente impresionantes como para atraer toda la atención sobre sí mismos -todo el sagrado "miedo" y "piedad" (*phobos* y *eleos*)- sin ser meros puntos de partida para generalizaciones abstractas sobre el destino humano "como tal". De hecho, no sirvieron de nada a la filosofía en su búsqueda de tipos y categorías, pues éstos han de basarse, no en destinos tan singulares como éstos, sino en lo que es común a todos los hombres, a fin de arrojar luz sobre la existencia humana. Humanamente hablando, la única manera de continuar seriamente la pretensión de validez del héroe mítico era ir

más allá del destino trágico personal. O bien, como ya hemos mostrado, absorbiéndolo en la noción (idealista) de un sujeto total [*Gesamtsubjekt*] o insertándolo en un destino colectivo socialista; ambos caminos conducen, sin embargo, al colapso del drama genuino.

Dicho de otro modo: el "héroe" antiguo, cuando entra en escena, hace una reivindicación universal, "católica". Lo hace sobre la base de la catolicidad del rito mítico, que hace presente al hombre ante Dios y a Dios ante el hombre. Mientras esta pretensión siga siendo algo vivo, el drama estará a salvo del efecto distanciador de la épica narrativa. Todo drama postmítico intentará, una y otra vez, alcanzar esta catolicidad. Tomará las proporciones sobredimensionadas del personaje mítico e intentará hacerlas creíbles en términos puramente antropológicos, sin la intervención de la divinidad (*los Nibelungos* de Hebbel y Wagner), un intento condenado al fracaso. O intentará revestir la tragedia puramente humana con los ropajes del antiguo drama divino-humano (*Anfitrión* de Kleist), lo que conduce a una amarga ironía. O, inspirándose en el drama antiguo, intentará explorar el alcance del "destino como tal" (*Die Braut von Messina*, de Schiller), pero, al hacerlo, perderá la catolicidad de los héroes de (que se convierten todos en estereotipos). O bien esta catolicidad del individuo se deduce de su influencia en la historia del mundo y de la sociedad; esto significa que el tema central ya no es el destino dramático del héroe, sino algún programa social general (eficaz o ineficaz). En Brecht, la tragedia de la persona individual (de *Mutter Courage*, por ejemplo) no debe presentarse por sí misma, sino que es una clavija en la que colgar la exigencia urgente de que "cambien las condiciones". En última instancia, por tanto, el drama tanto del Idealismo como del Socialismo se convierte en un "teatro de marionetas". El Idealismo ha explotado este tema hasta la saciedad desde la Ilustración hasta el Romanticismo tardío.[6] Büchner puede considerarse como la transición al Socialismo; su *Danton* se siente la marioneta del espíritu-mundo [*Weltgeist*]; posteriormente, el programa del Partido, como manifiesto del espíritu-mundo (n.b., ¡que aún está por crear!), reduce todo destino personal al de una marioneta.

Ahora la pregunta debe dirigirse al *cristianismo*: ¿Puede pretender legítimamente haber encontrado el rastro que se perdió desde la desaparición de la tragedia antigua? ¿Y puede realmente seguir hasta el final, con los ojos abiertos, este camino por el que la antigua tragedia trató ciegamente de abrirse paso? Porque eso es lo que realmente pretende. La dimensión trágica de la existencia personal no

se suaviza; de hecho, se desgarra hasta el límite: en la Cruz. En el cristianismo, esta dimensión trágica toca realmente la esfera de lo Divino, pero sin engullirlo (como hace la mitología) en el destino trágico: El dogma cristiano siempre ha rechazado el "patripasianismo", es decir, la idea de que Dios Padre sufriera en el mismo sentido que el Hijo, aunque -en el misterio de la Trinidad- dirige su atención con precisión milimétrica al punto de contacto entre el sufrimiento del Dios-hombre y el no sufrimiento de Dios. Finalmente, el cristianismo lo ve bajo una luz católica, porque, como dimensión trágica individual y personal -no "típica" o "simbólica"-, saca a la luz el significado y el cambio de sentido de toda tragedia intramundana. De este modo, el nivel dramático se convierte en último, no superable; no apunta a alguna "sabiduría" o "enseñanza" o "gnosis" o "teología" previa que pueda ser relatada en el modo épico: permanece en el centro, como drama, como la acción que tiene lugar entre Dios y el hombre, sin merma de su actualidad. En esto radica también el sentido de los sacramentos católicos, que hacen presente continuamente el acontecimiento único; en esto radica, en un sentido más global, el sentido de la Iglesia en cuanto que ella es la re-presentación del "drama de la salvación" de una vez para siempre en cada ocasión particular.

¿Qué se entiende por "re-presentación"? ¿Sustituye este drama a los demás o permite que ocupen su lugar junto a él; o deja espacio en sí mismo para poder englobar a los demás y, sin violentarlos, asimilarlos a sí mismo? Una cosa es cierta: el camino de vuelta a la multiplicidad de los mitos, con su manera de iluminar el misterio desde los ángulos más diversos, está cortado. El drama de Cristo es la recapitulación y el final de la tragedia griega, del mismo modo que recapitula y despide a las figuras trágicas individuales del Antiguo Testamento. Esto nos parece un empobrecimiento, resultado, tal vez, de la actividad abstractora y sistematizadora de la filosofía que ahora se abre camino. Sin embargo, esta impresión desaparece cuando reflexionamos sobre el hecho, en primer lugar, de que el pluralismo de los mitos y de los ritos que los sustentaban ya no era sostenible para una humanidad cada vez más consciente de su unidad; el propio Platón, dibujante de las *urnas* humanas, se dio cuenta de ello. En cada caso, el mito pretendía *ser un universale concretum*; pero estos universales estaban en conflicto, al igual que las pretensiones de las antiguas divinidades chocaban entre sí; no podían armonizarse de otro modo que en la divinidad abstracta de la filosofía. Como Hegel mostró gráficamente

en su *Phänomenologie*, su desaparición estaba latente en su propio punto de partida.

En segundo lugar, sin embargo, debemos recordar que el drama de Cristo está obligado a hacer una reivindicación universal, católica; y lo hace impartiendo algo de su propia universalidad católica y concreta al destino humano individual. En todo caso, así es como se ve a sí misma la Iglesia católica; hasta qué punto lo reconocen las iglesias protestantes es otra cuestión. La comunicación de la catolicidad, en principio, a todo drama humano es idéntica al misterio de la comunión de los santos. Dentro del drama de Cristo, todo destino humano se desprivatiza para que su alcance personal se extienda a todo el universo, según esté dispuesto a cooperar para insertarse en el drama normativo de la vida, muerte y resurrección de Cristo. Esto no sólo reúne la inimaginable pluralidad de los destinos humanos en un punto concreto y universal de unidad: en realidad, mantiene su pluralidad dentro de la unidad, pero en función de esta unidad. Este es el objetivo de una integración orgánica de todos los destinos individuales en Cristo (Ef 1,3-10), que es simultáneamente el encargo de la plenitud orgánica de vocaciones y tareas por parte del centro organizador (Ef 4,7-16). Esto va mucho más allá del mero cumplimiento de la pluralidad mítica, pero al mismo tiempo va mucho más allá del mero cumplimiento de las pretensiones de universalidad del Idealismo y del Socialismo. Pues estos últimos abandonan la esfera del drama personal e integran el destino individual en la épica "Odisea del Espíritu", mientras que todo destino comprendido y vivido cristianamente posee, como tal, un influjo universal, aunque no calculable.

Esto justifica nuestra afirmación, fundamental para la configuración de una dogmática cristiana, de que, en términos cristianos, la dimensión dramática de la existencia humana sólo puede ser tomada con total seriedad -y que, en consecuencia, la revelación cristiana sólo puede aparecer en toda su estatura- si se presenta como dramática *en su núcleo mismo*.

# C. EL DESARROLLO DEL DRAMA

El drama retratado por la Biblia es iniciativa de Dios, por lo que entre los planos de existencia del hombre y Dios no hay una transición continua, sino un salto. La tendencia instintiva del rito y el mito antiguos no puede hacer nada para cambiar esto; los estudiosos del Antiguo Testamento han reconocido cada vez más claramente que, a pesar de todos los puntos de contacto con los mitos religiosos del Próximo Oriente, el planteamiento de Israel es independiente y se afirma como tal con creciente claridad. Y toda la infraestructura que hemos presentado en nuestros *Prolegómenos* no debe alimentar la ilusión de que podríamos construir un "teo-drama desde abajo", como una síntesis o como el pináculo culminante (aunque totalmente trascendente) de una torre construida en la tierra y que llega hasta el cielo. Si las infraestructuras resultan útiles, es porque el mundo creado se orienta hacia el mundo de la gracia redentora, y la naturaleza fragmentaria del primero recibe su unidad y su plenitud en el segundo. Y si "el Verbo se hace carne" cada vez más profundamente, hasta la muerte en la Cruz, se deduce que, en el drama que Dios representa con la humanidad, no se perderá ni la más mínima partícula de lo humano y de su dimensión trágica. Si experimentamos esto como lo que es y pretende ser, comprobaremos que todas las categorías dramáticas del drama mundano nos ayudarán a comprender mejor el contenido, la seriedad y la sublimidad del drama divino-humano.

Ahora se plantea la cuestión de cuál es, en realidad, la cualidad distintivamente dramática del teo-drama. Es imposible dar una respuesta directa porque es Dios quien dirige la obra, y Dios no puede ser definido. Dondequiera que se vean sus huellas en el mundo, hay misterio. La teología racionalista lo olvida continuamente cuando -por ejemplo, en la cristología y en la doctrina de la Iglesia y de los sacramentos- trata a Dios y a su gracia como un componente manipulable por el pensamiento humano.

Sin embargo, disponemos de dos formas preliminares de aproximación; sólo podremos entrar en el reino interior más tarde, cuando lleguemos a discutir el desarrollo del drama. La primera es negativa: distinguimos el drama teológico de toda epopeya teológica "distanciada". La segunda vía se remonta a los nueve temas básicos de

la teología moderna que enumeramos al comienzo de nuestros *Prolegómenos*; todos ellos convergían hacia una solución teodramática sin poder alcanzarla (debido a su unilateralidad). La cuestión es dónde situar el punto en el que las preocupaciones genuinas de estas nueve tendencias puedan encontrarse, complementarse e integrarse mutuamente. En tercer lugar, tendremos que mostrar cómo, al remontarse al teodrama *único*, todo lo humano se eleva más allá de sí mismo y se capacita para participar en la realidad única y concreta de este mismo teodrama.

### 1. *Sin punto de vista externo*

La cuestión central del teo-drama es que Dios ha hecho suya la trágica situación de la existencia humana, hasta sus últimos abismos; así, sin sacarle los dientes ni imponerle una solución extrínseca, la supera. "No se dará a esta generación otra señal que la del profeta Jonás... y he aquí algo más grande que Jonás" (Mt 12,39ss.). Jonás es devorado y luego vomitado. Jesús baja "al infierno y vuelve" (cf. Dt 32,39; 1 Sam 2,6; Sb 16,13). La cuestión es ésta: ¿Existe algún punto de vista desde el que podamos observar e informar sobre esta dramática secuencia de acontecimientos? Si la historia de Jonás es una verdadera metáfora, tendría que haber un paralelismo entre los "tres días" que pasa en el vientre del monstruo y los "tres días" que Jesús soporta en los infiernos, alejado de Dios; en ese caso tendríamos que poder hablar del giro de los acontecimientos que se observa en su muerte en la Cruz y su Resurrección en los mismos términos épicos que la historia de Jonás. Entonces tendríamos que considerar una exageración piadosa la sentencia de Pascal según la cual "Jesús está en angustia mortal hasta el fin del mundo", opinión que también constituye la base de la obra de Bernanos. Alisamos los pliegues y decimos que el sufrimiento de Jesús es historia pasada: "ahora" vive en la gloria del Padre; sólo podemos hablar de su sufrimiento continuado en un sentido indirecto, en la medida en que a los que creen en él se les refiere, metafóricamente, como sus miembros. En la misma línea, nos veríamos obligados a interpretar la Eucaristía en un sentido minimalista, como una anamnesis del sufrimiento de Jesús, como una mera evocación de un acontecimiento pasado (aunque significativo por sus efectos continuados). Esto nos llevaría al tan debatido choque entre espiritualidad y teología. La espiritualidad puede recordar la vida y el sufrimiento pasados de Jesús y, entrando en ellos

"*líricamente*", puede "recoger ciertos frutos"; la teología, en cambio, será más sobria y, en modo "*épico*", se limitará a captar los acontecimientos históricos con la mayor precisión posible y a describirlos en su permanente "significado universal". "Lírico" significa aquí el movimiento interno del sujeto devoto, su emoción y sumisión, la efusión creadora de sí mismo ante la vívida re-presentación, en su prístina originalidad, de lo que es un acontecimiento pasado. "Lírico" en este sentido correspondería al método recomendado en los Ejercicios ignacianos:

> Permítanme *imaginarme* a Cristo nuestro Señor colgado en la Cruz ante mí y hablarle de esta manera: ¿Cómo ha llegado a ser hombre el Creador? Conociendo la vida eterna, ¿cómo ha llegado a esta muerte temporal, a esta muerte por mis pecados? (*Ex* n. 53; cf. 61, 62).

Este modo "lírico" correspondería al llamado método ignaciano de meditación: una vez que el acontecimiento pasado ha sido despertado por la "memoria", la persona debe proceder a hacer presente su contenido mediante la "reflexión, el discernimiento" y hacerlo vivo hasta tal punto que la "voluntad" pueda extraer de él consecuencias para el hoy, como si el propio acontecimiento estuviera aquí y ahora. Ignacio sólo se cita aquí como un ejemplo más cercano a los tiempos modernos; naturalmente, la espiritualidad de los periodos gótico y románico y, de hecho, de los tiempos antiguos, no era diferente (cf. la *devotio moderna*, Buenaventura, Bernardo, las oraciones de Anselmo, las *Confesiones* de Agustín, las antiguas Reglas monásticas, Orígenes y Tertuliano). Sin embargo, la teología estricta parece incapaz de estar a la altura de esta exuberancia "lírica"; debe tratar de ser siempre lo más objetiva posible, "siempre dispuesta" a "presentar defensa a cualquiera que os pida cuentas" acerca de la fe cristiana (1 Pe 3,15) -incluidos paganos y judíos y cristianos vacilantes o descarriados, que poco ganarían con efusiones líricas.

La precisión que con razón se exige a tal teología la inclina automáticamente hacia el modo épico del discurso. Por eso, muy pronto, el río del discurso cristiano se divide en dos corrientes: el discurso lírico y edificante en el seno de la Iglesia, de fe a fe, y el modo épico utilizado para las relaciones "externas", es decir, en los concilios y en los tratados teológicos y polémicos que tratan de los herejes o de la amenaza del error. La catequesis puede formar una especie de síntesis entre instrucción y edificación. En la teología lírica, Dios y Cristo son llamados "Tú"; en la teología épica, "Él". Esto último

parece inevitable allí donde el orador se dirige a sus semejantes (que son entonces sus "tú") y el tema de su diálogo es la existencia o inexistencia, la naturaleza y la acción de Dios. En tales casos, tal vez con cierto pesar o una especie de mala conciencia, hay que hablar "sobre" [*über*] Dios, ya que el que habla siempre está de alguna manera "por encima" [*über*] de su tema.

Sin embargo, al hablar así, podemos aplicar los correctivos necesarios. Dios es incognoscible, absoluto; trasciende todo concepto de él. Pero también estas afirmaciones forman parte de un discurso teológico "sobre" Dios. O el discurso teológico puede rodearse de un marco de oración, como se hace en los concilios; o incluso puede interrumpirse de vez en cuando, como hace Anselmo, dirigiéndose directamente a Dios. Sin embargo, tal alternancia no produce en sí misma una síntesis válida. ¿Acaso no podemos ir más allá? En apariencia, este punto de vista recibe un gran apoyo de la Sagrada Escritura: ésta contiene una secuencia muy variada de relatos (o reflexiones) y oraciones. Podríamos utilizar esta variedad para reconstruir los tres elementos de la contemplación ignaciana, primero recordando algún acontecimiento pasado, luego reflexionando constantemente sobre él de nuevo y haciéndolo real -en *relecturas- y* finalmente haciéndolo fructificar para la vida del creyente aquí y ahora y estimulándole a tomar decisiones de fe. Pero cuanto más se basa una teología en la Escritura como fuente esencialmente única -en el principio de "*sola scriptura*"-, más se ve abocada, consciente o inconscientemente, a considerarse a sí misma como el relato escrito y objetivo (un libro) de algo que ha sucedido; opta así por el punto de vista épico. Cuando la norma última ya no es la acción revelada, sino su reflejo en la Escritura (que, por supuesto, es inseparable de la primera), la teología épico-narrativa -acreditada por la actitud distanciada del reportero- asumirá lógicamente el papel de juez sobre los acontecimientos y su actualización. No es de extrañar que la teopraxia exprese su protesta ante tal arrogancia; tal protesta, sin embargo, no es en sí misma más que una reacción unilateral. De ello hablaremos en el próximo apartado.

Aquí nos limitaremos a dar una primera indicación de cómo salir de estos apuros. No superaremos las alternativas de "lírica" y "épica", espiritualidad (oración y compromiso personal) y teología (discusión objetiva de los hechos), mientras no incluyamos la dimensión dramática de la revelación, que es la única en la que pueden descubrir su unidad. El hombre puede dirigirse a Dios y puede dirigirse a sus

semejantes; también la Iglesia puede hablar a los de dentro y a los de fuera. Pero esta tensión se resuelve en el contexto de una tercera dimensión que la engloba: en el contexto de la acción de Dios, que interpela al creyente, lo asume y lo nombra testigo. Un testigo, además, en el sentido cristiano primitivo: un "mártir" que da testimonio con toda su existencia. De lo contrario, no sería un verdadero "testigo de la verdad".

Ahora vemos la salida. Los Apóstoles son testigos de la Resurrección y de toda la vida de Jesús que subyace a ella: la forma de su objetividad coincide con la forma de su testimonio. No son reporteros no implicados (ni siquiera "interesados"), sino que con su vida avalan el testimonio que deben dar. La Escritura, por su parte, da fe de su testimonio. Ambas cosas coinciden plenamente cuando Pablo escribe una carta y, en ella, da testimonio con toda su vida de la verdad de la revelación, poniendo en el centro la acción de Dios, pero incluyéndose a sí mismo (que fue arrebatado por esta acción, de una vez por todas, en Damasco); pone todos los medios de su existencia para convencer a aquellos a quienes escribe de que también ellos se ven arrastrados a esta acción tanto como él. Aquí es irrelevante si habla en términos más "líricos" o más "épicos", pues en ambos sentidos, sobre todo, habla dramáticamente: muestra cómo el drama viene de Dios, a través de Cristo, a él, y cómo lo transmite a la comunidad, que ya está implicada en la acción y debe llevarla a la realidad. Lo que Pablo y los demás escritores hacen en las Cartas, los evangelistas lo hacen a su manera: no cuentan historias en las que no están implicados; de hecho, saben que su única posibilidad de ser objetivos es estar profundamente implicados en el acontecimiento que describen. Ejercen la objetividad dando su testimonio ante la Iglesia y el mundo, transmitiendo el drama de la vida de Jesús, la vida del Verbo de Dios encarnado, a la catequesis de la Iglesia primitiva, una catequesis destinada a incorporar la vida de los jóvenes cristianos al misterio de la vida de Cristo.

De este modo, el Nuevo Testamento se remonta al Antiguo para incluirlo también en la dramática acción. Para los padres del desierto, "estas cosas sucedieron como una advertencia... fueron escritas para nuestra instrucción, sobre quienes ha llegado el fin de los tiempos" (1 Co 10,11). En términos de técnica dramática, podemos hablar aquí de método analítico: el drama que comienza con Cristo y alcanza su culminación en Él nos muestra continuamente más de su prehistoria, a la que pertenece, que lo hace inteligible y le da todo su alcance y

motivación última. Así, el Nuevo Testamento se remonta y recoge el Antiguo; se remonta hasta la creación (Adán-Eva y Cristo-Iglesia se iluminan mutuamente: Ef 5), hasta el plan de Dios "antes de la fundación del mundo", que se revela y despliega, al final de los siglos, en la Iglesia, para asombro de los "principados y potestades en los lugares celestiales" (Ef 3,10). Pero aunque este plan haya sido revelado en lo esencial, todavía espera el futuro último ("Apocalipsis") para desarrollar todas sus dimensiones. Lo domina todo, desde el principio hasta el fin, de tal modo que no existe ningún punto de vista desde el que podamos observar y describir los acontecimientos como si fuéramos narradores ajenos de una epopeya. Al querer encontrar ese punto de vista externo, supuestamente porque nos permitirá evaluar los acontecimientos objetivamente (*sine ira et studio*), nos situamos fuera del drama, que ya ha atraído hacia sí toda la verdad y toda la objetividad. En esta obra, todos los espectadores deben convertirse finalmente en compañeros de reparto, lo deseen o no.

Vemos, pues, que citar la objetividad de la Sagrada Escritura no nos dispensará de tomar la decisión dramática. Porque la Escritura refleja el drama y sólo puede entenderse en referencia a él; es parte del drama. No se sitúa en un puesto de observación al margen de la revelación. Y en la medida en que forma parte de un todo mayor, apunta más allá de sí misma hacia su contenido, y su contenido es el *pneuma*, que es siempre más que la *gramma*, la letra; de hecho, contiene la letra en su interior, un recipiente demasiado pequeño ("el mundo mismo no podría contener los libros que se escribirían" -Jn 21,25; cf. 20,30s). Los grandes actos no escritos de Dios y de Jesús también forman parte del drama de la salvación del mundo. Tendremos que volver sobre ello en relación con el tema de la hermenéutica (D2a-c).

Podemos abordar la cuestión desde el otro ángulo, el de la actitud del sujeto creyente. Ya hemos visto que el relato épico de los dramáticos acontecimientos del mundo se desarrolla sobre un trasfondo en el que los opuestos se equilibran, ya se considere este trasfondo como la Nada, el Nirvana, el Kismet o la vida en su totalidad y evolución. En este trasfondo, las olas del destino se neutralizan, se silencian, y toda la actitud de quienes escuchan al narrador épico dará paso, después de toda la agitación provocada por los destinos en primer plano de , a una especie de calma, de resignación que cede, de elevada benevolencia: así son las cosas, siempre han sido y siempre serán; hay que aceptar las cosas como son; sólo los niños tiran piedras al cielo. Y,

de hecho, en esta serena resignación, en esta *apatheia*, podemos ver el denominador común subjetivo que todas las religiones (aparte de la religión de la Biblia) pretenden atribuir al hombre que ha alcanzado la madurez. Aquí, de nuevo, se muestran épicas por naturaleza.

Del mismo modo que lo épico no es abolido por lo dramático, sino incorporado a él, la actitud épica de serena resignación no es rechazada por el drama de la vida cristiana -pues la naturaleza trágica de la existencia en el mundo, condenada a la ruina final, sigue siendo un rasgo de la existencia cristiana-, sino que es atraída hacia una actitud nueva y totalizadora. Esta última también exige que el cristiano establezca y mantenga una relación con todo lo que sucede en el mundo, es decir, exige una catolicidad subjetiva, que no es resignación cansada ni benevolencia sabia y elevada, sino la disposición a asumir cualquier papel en la obra que Dios tenga en mente. *La apatheia* griega se transforma en la *indiferencia* ignaciana: un "dejar hacer", una disponibilidad (y aquí es donde entra el elemento épico) que está dispuesta a aceptar cualquier encargo que venga de Dios. Esto presupone un cierto distanciamiento de la inmediatez: el actor no insiste en ser idéntico a un papel concreto; pero este distanciamiento tiene lugar con vistas a que se le asigne un papel concreto y limitado. Porque, al fin y al cabo, el Hijo Eterno de Dios, en quien, por quien y para quien fueron creadas todas las cosas (Col 1,16), asumió el "papel" de un ser humano particular y limitado, demostrando su catolicidad *en* este papel.

Esta exigencia subjetiva puede parecer paradójica, y *lo es*, como mucho en el teo-drama. La paradoja se refleja en la doble exigencia neotestamentaria de que, por un lado, el cristiano sea paciente y acepte todo lo que le sucede, sin resistirse; y, por otro, que luche, aunque sea con el "escudo de la fe", con "armas" espirituales "de poder divino" (2 Cor 10,4), para que al final haya "combatido el buen combate" (2 Tim 4,7). Lo mismo sucede en los Evangelios y, en forma extrema, en el Apocalipsis, donde, junto con el Cordero, los "llamados, elegidos y fieles" hacen la guerra a los reyes de la tierra (Ap 17,14); pero, esencialmente, esta guerra consiste en dar testimonio en la vida y en la muerte. *El martirio* significa ambos tipos de testimonio, y en la vida cristiana, en la naturaleza de las cosas, no puede haber una distinción clara entre los modos de guerra de ataque y de sufrimiento. En su punto culminante, la propia campaña activa de Cristo pasa a su Pasión para poder proceder a la acción más poderosa de todas; así, el sufrimiento cristiano es al menos tan fructífero para la salvación del

mundo como la actividad externa. Así pues, ningún cristiano está obligado a abandonar el escenario y la acción: al sufrir y morir, sigue desempeñando su papel en el teodrama.

A este respecto, no podemos omitir la referencia a un teologema neotestamentario sobre el que tendremos que volver con más detalle más adelante.

> Porque no tenemos lucha contra sangre y carne, sino contra principados, contra potestades, contra los gobernadores de las tinieblas de este siglo, contra huestes espirituales de maldad en las regiones celestes (Ef 6:12).

En primer lugar, esto significa que el cristiano no lucha con adversarios del mismo orden y al mismo nivel que él: forma parte del frente de Dios, lleva su armamento y lucha junto a Dios en una campaña contra sus enemigos jurados. Pero esta batalla, aparentemente mítica, no tiene lugar por encima de las cabezas de los hombres; los hombres no tienen que esperar en las alas de , por así decirlo, para ver qué principio del mundo triunfará: la luz o la oscuridad. Esta batalla involucra específicamente a los hombres. Esto no tenía por qué ser así en el Antiguo Testamento; estaba más cerca del mundo del mito que el Nuevo, pero esta dimensión teodramática particular aún no se había revelado en él. Sólo se convierte en una realidad presente y visible en el momento en que el Verbo se hace carne; cuando el Abismo, con sus "principados y potestades", se enfrenta a Aquel que ha descendido en forma de siervo. La lucha de Jesús con el Tentador demoníaco en el desierto, su continua confrontación con él en los hombres que se encuentran en el poder del reino de las tinieblas y su batalla final contra "el poder de las tinieblas" (Lc 22, 53) no pueden extirparse del Evangelio mediante la interpretación bíblica como no pueden hacerlo los pasajes correspondientes de las Cartas de Pablo, Pedro, Juan y Judas. El libro del Apocalipsis, de acuerdo con su género literario, describe estos poderes como "bestias" misteriosas y en cierto modo sobrehumanas que salen del Abismo hostil a Dios. Son formas de maldad concentrada que han alcanzado una vitalidad terrible, y los creyentes necesitan estar especialmente "sellados" si quieren resistirlas. Las "cartas a las iglesias" del mismo Apocalipsis muestran, sin embargo, que estos poderes no son mera fatalidad, meros sucesos impersonales: aquí, la resistencia a los poderes del Abismo en "la sede de Satanás", contra las "cosas profundas de Satanás" y la "sinagoga de Satanás", se concibe en términos muy personales y matizados. Cada iglesia y todos los

individuos que la componen tienen que actuar por decisión propia; la frase "(vuestras) obras" se repite once veces en las siete cartas. Y estas obras consisten no sólo en la paciente resistencia o el martirio, sino también en la limpieza de la comunidad de diversos tipos de ofensa, en la conversión interior y el retorno a las "obras anteriores" (es decir, volver a vivir sobre la base del amor perfecto) y también en los éxitos externos que pueden concederse incluso a una comunidad que tiene "poco poder" (Ap 3:8s.).

Todo esto junto produce una imagen de una actitud subjetiva que, en el nivel de la perfección, sería coextensiva con el drama divino que tiene lugar en el cosmos y en la historia. El centro de este drama está en el Cordero "como inmolado", que ha triunfado como "León de Judá": el Cordero es representado simultáneamente en su triunfo eterno, de pie en el trono de Dios (y, como Vencedor, el Cordero rompe los sellos del libro cerrado)- y en su batalla continua, cabalgando con sus vestiduras empapadas en sangre (Ap 19,13).

Con esta imagen, que cierra la Sagrada Escritura, volvemos al punto en el que, según nuestra expectativa, la revelación cristiana debe colmar los anhelos incipientes *del mythos* y, al mismo tiempo, desterrar sus incertidumbres. Aunque Dios no está implicado en el drama del destino de un modo que haría incierto el resultado de la lucha, tampoco se sienta en un espléndido aislamiento, alejado de los destinos del mundo. (Si así fuera, quien quisiera adoptar el punto de vista de Dios tendría que elevarse por encima del drama de la vida y asumir una distancia y una indiferencia "épicas"). Aquí debemos interrumpir nuestro análisis aún incompleto de este misterio apocalíptico -Dios *en* y *por encima de* la lucha mundial- para volver a él en otro lugar. Era necesario centrarse en él para mostrar que, en la revelación cristiana, no hay un punto de vista externo al teo-drama.

## 2. *Convergencia hacia el teo-drama*

Ahora que, en principio, hemos superado el plano de la teología épica (por no hablar de la teología lírica), podemos volver la vista atrás a las nueve tendencias de la teología moderna mencionadas en al comienzo de *los Prolegómenos*; en aquel momento, observamos que convergían y presionaban hacia un contexto melodramático, pero no podían alcanzarlo. Esta retrospectiva también puede ayudarnos a articular el sentido concreto del teodrama, enriqueciéndolo, por así decirlo, con la afluencia de estas corrientes tributarias. Puesto que el contexto

omnicomprensivo no puede caer bajo ningún concepto general, el teodrama no puede definirse: sólo puede abordarse desde diversos ángulos; tanto más cuanto que, como hemos dicho, Dios mismo, que escapa a todos nuestros intentos de definirlo, aparece en escena como centro de la acción dramática.

Para que haya drama, los personajes deben enfrentarse en libertad. Si ha de haber teo-drama, la primera presuposición es que, "al lado" o "dentro" de la libertad absoluta, divina, hay alguna otra libertad, no divina, creada; una libertad que comparte, en un sentido verdadero, algo de la autonomía de la libertad divina, tanto en la decisión por Dios como en la decisión contra él. La cuestión de cómo es posible tal diálogo si Dios es el Absoluto y el "Todo" (y nada puede salir del Absoluto); y más aún, de cómo, incluso presuponiendo la visión bíblica de Dios, la creación puede ser "buena" y, sin embargo, esta libertad creada puede renunciar a Dios y a sí misma: esta cuestión constituye el umbral de todo lo que sigue. Son las preguntas más antiguas de la humanidad; son las primeras que se plantean al corazón reflexivo, y le causan un desasosiego que dura toda la vida. No podremos dejarlas atrás, pues no podemos negar que no somos nada, como tampoco que no somos Dios; tampoco podemos negar que existen el bien y el mal y, por tanto, también la libertad creada. No hacemos ningún bien inventando teorías sobre Dios y el mundo que traten de explicar el hecho original: lo mejor sería aceptarlo y utilizarlo como punto de partida, para que, posteriormente, podamos dar vueltas a su alrededor y reflexionar sobre él.

Sin embargo, cuando pasamos del primer presupuesto al segundo, a saber, que Dios ha dado a este *juego de libertades* un significado central llamado Jesucristo -el clímax de la historia de la salvación del mundo, que converge en él y se irradia desde él-, es decir, cuando, como creyentes cristianos, asumimos los presupuestos dramáticos básicos y tratamos de permitir que el significado central ilumine el conjunto, nos encontramos ante una confusa riqueza de aspectos posibles. Incluso en la propia Sagrada Escritura, ¿no se asemejan las unidades inteligibles a las partículas de un caleidoscopio, creando nuevos patrones con el más mínimo movimiento, de modo que nunca podemos decir que un patrón individual sea el más importante, el normativo, y mucho menos el que contiene real o potencialmente a todos los demás?

Es cierto que el fenómeno de Jesús -el hombre mortal que murió y resucitó- inunda de luz radiante la existencia individual y la historia

del mundo, pero esta plenitud de luz es insoportable para nuestros "ojos de polilla" (como dice el Aquinate, siguiendo a Aristóteles); así, para Pablo, la sabiduría de Dios manifestada en la Cruz de Jesús parece una "locura"; la Cruz emite lo que Dionisio llama la "brillante oscuridad de Dios"; su luz ilumina demasiado y demasiado poco. Porque, en la Cruz, se supone que Dios ha reconciliado al mundo consigo mismo, y que los que estaban lejos se han acercado; pero ¿dónde discernimos siquiera el comienzo o el eco de esta profunda conmoción e inversión? "Desde que los padres (es decir, los Apóstoles y los primeros cristianos) se durmieron, todas las cosas han continuado tal como eran desde el principio de la creación" (2 Pe 3,4). De hecho, el mal, supuestamente vencido en la Cruz, parece haberse hecho aún más virulento. Las bestias del Apocalipsis sólo aparecen después del nacimiento del Mesías.

¿O tal vez, por el contrario, se supone que no ha ocurrido nada decisivo en la historia horizontal del individuo y de la humanidad? ¿Quizás todo lo esencial tuvo lugar en la divisoria de aguas entre el tiempo y la eternidad, en la "línea de la muerte", allí donde el tiempo naufraga en las orillas de la eternidad? Esta fue la visión, en formas variadas, que surgió de repente a finales del siglo XIX (sobre todo en Franz Overbeck) y que, en forma de *escatologismo*, tuvo tantas repercusiones hasta mediados del siglo actual. ¿Es esto lo que quiso decir Jesús? Este escatologismo puede centrarse en la llegada inmediatamente inminente del reino de Dios en la gloria -como esperaban Jesús y la Iglesia primitiva-, que resultó ser una ilusión; o puede espiritualizarse y convertirse en el modo de existencia de la Iglesia en la "edad intermedia", que conduce al advenimiento del reino, o en el modo de existencia del individuo cuando mira hacia la línea divisoria de la eternidad. Como dijo Kierkegaard: "Ser espíritu es vivir como si hubiéramos muerto". Pero en ese caso, ¿por qué el Verbo se ha hecho carne, se ha hecho hombre? ¿Simplemente para dirigir la atención de los hombres lejos del mundo y hacia el fin de los tiempos? Los judíos eran extranjeros y forasteros en la tierra prometida, pero tenían la promesa de que un día "poseerían la tierra"; pero ¿qué pueden hacer los cristianos (pues en el fondo ellos también son sólo "peregrinos y forasteros" en el mundo: 1 Pe 2,11; cf. Hb 11,13), sino limitarse a esperar pacientemente el gran sábado de Dios (Hb 4,1-10)? No es viendo la Cruz como el signo que rompió la ilusión de Jesús (A. Schweitzer) como captamos la verdadera peripecia dramática, sino viéndola como el signo que señala la resurrección y la vida eterna.

Pero volvemos a preguntar: ¿Por qué se hizo carne el Verbo? ¿Sólo para sufrir y despedirse? ¿Es éste el fuego que Jesús quería arrojar sobre la tierra? ¿Es éste el Espíritu que prometió enviar a los que son suyos?

Tanto el escatologismo como la apocalíptica están innegablemente presentes en el Nuevo Testamento, pero otros elementos están igualmente presentes y no pueden descartarse como ajustes posteriores ante la no llegada de la parusía. También debemos hacer justicia a las muchas otras corrientes de pensamiento que han irrumpido en la teología desde mediados de este siglo. Por sí solas, las categorías de *acontecimiento*, en la que aspectos del fin de los tiempos y de la eternidad irrumpen, aquí y ahora, en el tiempo transitorio, e *historia*, que saca el fenómeno cristiano de la intemporalidad de la teología especulativa y lo devuelve al flujo del tiempo horizontal, son insuficientes para adumbrar lo que realmente ocurre en el punto de intersección de ambas dimensiones, en Cruz y Resurrección, donde la eternidad irrumpe para modelar el curso de la historia.

Es cierto que, al comienzo de su ministerio público, Jesús eligió a "los Doce", que representaban al nuevo y definitivo "Israel de Dios", el pueblo original, del que sólo habían quedado vestigios. También es cierto que, durante un período de prueba, en vida de Jesús, los dotó de autoridad y los envió a proclamar el Reino. Lo que tenemos aquí no es sólo *un acontecimiento*, sino *también una estructura*, aunque su lugar sea difícil de definir. Está claro que esta estructura tiene vocación de permanencia; no puede haber Mesías sin pueblo mesiánico, ni Hijo del Hombre (cf. Libro de Daniel) sin los "santos" de su reino (Dn 7,18.22), ni Pastor como representante de Dios (Ez 34,23s.) sin su rebaño. Además, "en el mundo nuevo, cuando el Hijo del Hombre se siente en su trono glorioso", los Doce también "se sentarán en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel" (Mt 19,28; Lc 22,30). Mientras tanto, Jesús les "designa" un reino para toda la eternidad, "como mi Padre me designó a mí un reino" (Lc 22,29; cf. 12,32: "No temáis, pequeño rebaño, porque a vuestro Padre le ha placido daros el reino"); quiere edificar su Iglesia sobre Pedro (Mt 16,18ss), y quien escucha a los discípulos escucha a su Señor (Lc 10,16). Por último, los jueces que ha nombrado sobre Israel serán enviados a todas las naciones, bautizando y enseñando; pueden hacerlo porque: "Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo" (Mt 28,20). Pasajes como éstos (que no podemos examinar aquí de forma crítica) se complementan con otros en los que Jesús proclama una ética que no es en absoluto

apocalíptica, sino más bien "basada en la creación"; estos textos complementan y apoyan el elemento estructural.

Lo que tenemos ante nosotros, pues, es un acontecimiento de salvación que se rige esencialmente por lo vertical, pero que también comprende una amplitud histórica, horizontal. En su unicidad irrepetible (sobre la base de la vertical), desarrolla una estructura que le confiere dos maneras de imprimir su carácter normativo en su entorno: puede dejar su impronta en la dimensión histórica (es decir, allí donde esté esta estructura, Jesús, con su historia única, estará presente) y en la dimensión escatológica y supratemporal; pues esta estructura se unirá a Jesús para juzgar al pueblo destinado a la salvación (que ahora puede ser toda la humanidad). Además, el carácter trascendente de la historia / acontecimiento de Jesús de Nazaret no sólo se extiende al futuro del mundo extrapolando la estructura de los Doce (que queda garantizada como permanente por su Resurrección): también, igual de soberanamente, imprime su carácter al pasado. Así, para Dios, todo lo ocurrido hasta ahora sólo tiene sentido en la medida en que fue un acercamiento, un anuncio de la historia que es central: "Porque todas las promesas de Dios encuentran su Sí en Él" (2 Co 1,20); "Es necesario que se cumpla todo lo que está escrito sobre mí en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos" (Lc 24,44). Así pues, la compleja figura se complica con otra dimensión: mientras que todo lo que pertenece al pasado se ha cumplido con la presencia histórica (y, por tanto, escatológica) de Jesús, Él también *se hace presente* de un modo siempre nuevo en la historia posterior, en la realidad presente de la estructura eclesial que Él mismo estableció. Y, de este modo, lleva continuamente las cosas pasadas a un nuevo cumplimiento: el paso de la Antigua a la Nueva y Eterna Alianza es históricamente único y, sin embargo, a causa de Jesús y de la estructura eclesial por él instituida, es de todos los tiempos.

Aquí debemos anticiparnos a un posible malentendido. Podemos estampar papeles muy diferentes con el mismo sello; en consecuencia, podríamos imaginar que, como resultado de la extrapolación de la estructura, la historia de Jesús de Nazaret -y su muerte y resurrección pertenecen a esta historia; son esenciales para la plenitud de su figura y para su interpretación- podría transformarse en una especie de ley omnipresente de la historia del mundo y de todo ser-en-el-mundo en absoluto (es decir, lo que subyace a la historia). El hecho de que el centro de la historia de Jesús se extienda hasta el alfa y el omega de

toda la historia elevaría esta historia particular a una ley mundial general. Pero en cuanto pronunciamos la palabra "general", hemos traspasado la frontera que separa la teología de la filosofía: entonces la historia de Jesús se convierte en una fórmula universal, en una ley dialéctica que todo lo penetra ("*Stirb mid Werde*": "Morir y llegar a ser"). Pero al hacerlo, o bien cae al nivel de la instancia más clara y representativa de la ley -al igual que alguna moneda particular es de mayor valor debido a la claridad única de su acuñación- o se convierte en un mero símbolo concreto de algo que "realmente" existe más allá de esta historia particular, por ejemplo, en el espíritu (santo) de la comunidad, de la Iglesia, de la "estructura" religiosa. A favor de tal punto de vista, se podría hacer referencia a lo que dijo Jesús sobre las "obras mayores" (Jn 14,12; cf. 5,20), que parece sugerir que su existencia histórica es un mero preludio de algo que sólo posteriormente alcanzará su pleno desarrollo.

Este punto de vista malinterpreta la forma en que el testimonio bíblico se ve a sí mismo. El "Espíritu" no hablará por su cuenta, sino que "tomará lo mío y os lo anunciará" (Jn 16,14); "Nadie que niegue al Hijo tiene al Padre" (1 Jn 2,23); "El que se adelanta y no permanece en la doctrina de Cristo no tiene a Dios" (2 Jn 9). Tal "ir por delante", "ir más allá" (JB), transforma el acontecimiento históricamente único en una ley dialéctica; parece acercarnos el acontecimiento, pero en realidad nos presenta, no el acontecimiento único, sino sólo algo que, en cualquier caso, está en todas partes y siempre. Además, la estructura instituida por Jesús se desprende de su origen y se convierte en una abstracción intemporal y de disponibilidad general; y, al perder su constante unicidad, el elemento melodramático de la estructura pierde también toda su dimensión dramática y da paso a un "estructuralismo" que no tiene acontecimientos. En virtud de la actividad fundadora de Jesús, sin embargo, la estructura instituida por él sigue siendo inseparable del acontecimiento salvífico vertical; ambos aspectos, acontecimiento y estructura, se extrapolan, mano a mano, a la totalidad de la historia. Si toda la historicidad de Jesús se reduce al nivel de mero símbolo o tipo de algo universal, tanto el "acontecimiento" como la "estructura" se convierten en las dos caras de una ley general de la historia.

Además, si se toma en serio el testimonio de la Escritura, a saber, que la Palabra de Dios se ha hecho carne en Jesús de Nazaret, podremos hacer justicia a la corriente teológica de *la ortopraxis*, así como mostrar sus limitaciones. Sólo tiene sentido hablar del Verbo

hecho carne si por tal se entiende el acontecimiento central relatado por los Evangelios. Pero este acontecimiento es una historia horizontal ("carne"; "habitando entre nosotros"-viviendo, luchando, muriendo y venciendo) que se rige por lo vertical ("Verbo"; "con Dios"; "se hizo"). Así pues, esta Palabra divina de Dios es un *acto* fundamental ("Tanto amó Dios... que *se entregó*"), y cuando Jesús, que es el acto de Dios, instituye el "discipulado" y la "autoridad", ambos son modos de participación en su existencia como acto de Dios; pero esta participación como tal presupone la fe, presupone la "ortodoxia". Esta fe se describe a su vez como el resultado de la acción de Dios (Jn 6,29); por tanto, no es una mera constatación: significa que permitimos que la praxis de Dios actúe en nosotros. Sólo eso, junto con Jesús y en nuestro seguimiento de Él, y en virtud de la misión que nos ha confiado, nos permite realizar las obras correctas, obras que transforman el mundo. Y en la medida en que la presencia actual de Jesús en cada época del mundo es inseparable de la estructura extrapolada que él ha instituido (la Iglesia ministerial), toda la ortopraxis cristiana está objetivamente anclada en esta forma de su "morada entre nosotros". Pero, de nuevo, esta estructura es sólo la garantía visible de su presencia inmediata por medio de la gracia; iluminada y guiada por esta gracia, la actividad *humana* es abrazada, dirigida y acompañada por la actividad *divina*. Así pues, no hay oposición entre estructura eclesiástica y ortopraxis cristiana, como tampoco la hubo, en aquella primera llamada de los Doce, entre autoridad y discipulado. Dicho de manera sencilla (ya que no forma parte de nuestra tarea actual definir el concepto católico de autoridad ministerial): tampoco hay oposición entre la llamada al discipulado y el don de la plenitud de poder dentro de él. Podemos entender este último como una capacidad -un carisma- dada al individuo para que pueda ayudar a realizar la voluntad de Dios dentro del campo de acción del drama cristológico, desempeñando su particular "papel" dentro de él; así, este don es una palabra dirigida a él con anterioridad a la acción: quiere hacerse carne en él, debe recibirlo, afirmarlo y llevarlo a la realidad si quiere actuar correctamente. Esto nos muestra precisamente hasta qué punto está justificada la exigencia de la ortopraxis. Pues en la vida cristiana real, dramáticamente vivida, no hay un momento de pura ortodoxia distinto y previo a la ortopraxia. La "doxia", más bien, es simplemente un factor interno en la transición de la "praxis" divina a la humana, en el ámbito de la acción dramática cristológica. La fe viva, que es siempre discipulado, surgido de la

llamada personal de la gracia (charis y carisma), es el compromiso de toda la persona, y por eso es "praxis", sobre la base de una actitud de homenaje y receptividad ("doxía") frente a la actividad divina preeminente en el drama de Jesucristo. Dentro de este drama, sin embargo, las personas están llamadas a ejercer el discipulado con plena autoridad; por eso, la persona así llamada no necesita esperar a que el drama de Cristo se haya representado hasta el último acto: puede y debe empezar a participar, en medio mismo de la acción. Más precisamente -para que no haya malentendidos- si Dios, actuando en su Hijo, es "preeminente en todo" (Col 1,18), es decir, no necesita la ayuda de nadie para representar su drama hasta el final (Cruz, descenso a los infiernos y Resurrección), el Hijo también tiene preeminencia en cuanto que es "cabeza del cuerpo, la Iglesia" (*ibid.*). No existe al margen de ella, sino que hace sitio a la Iglesia para que desempeñe su papel en el drama que todo lo abarca. En el caso de la Virgen, Dios "hace sitio" de modo único: su Sí (ortodoxo y "ortopraxis") contribuye a hacer posible la Encarnación del Verbo; después, de un modo cualitativamente distinto (pero que, desde fuera, no se distingue claramente del primero), hace sitio también a los demás, que participan de su disponibilidad y de su sufrimiento al ser arrastrados, por la gracia, a los conflictos y sufrimientos de Cristo. Y aquí hay que incluir a los que son llamados al discipulado en vida de Jesús, pero que descuidan "velar y orar" cuando llega la hora de la Pasión y, por tanto, huyen o reniegan de Él: a pesar de ello, sobre la base de la Eucaristía que ya han recibido -el modo de sufrimiento adoptado por el cuerpo y la sangre de Cristo-, han sido sacramentalmente atraídos al drama de la salvación. Estos diversos grados de participación muestran que, sin afectar en ningún momento a la preeminencia de la acción de Dios en Cristo, no se puede afirmar que la vida cristiana sólo sea posible *una vez* consumado el drama personal de Cristo.[1]

Si hiciéramos esto, tendríamos que asumir que la mera creencia teórica (es decir, la "fe muerta") viene antes que la "fe viva". (Esto es teológicamente inadmisible, ya que la fe "muerta" sólo puede entenderse como la cáscara vacía de una fe viva). Tendríamos que concebir el cristianismo principalmente como una "enseñanza" y una ortodoxia y, con toda seriedad, dar a esto preeminencia sobre su realización concreta (teopraxia y ortopraxia cristiana). Esto significaría, a su vez, que nos equivocamos al anteponer la teo-dramática a la teología. Aquí, sin embargo, discernimos la diferencia

radical entre la "enseñanza" católica y la protestante. La teología protestante ortodoxa nos trata como creyentes y agentes sólo *in actu secundo*, para "dar a Cristo la preeminencia en todas las cosas"; así, la "fe" puede separarse limpiamente de las "obras" y dar prioridad a estas últimas. El protestantismo liberal trata de insertarnos en el acontecimiento de Cristo *in actu primo*; pero al hacerlo degrada este acontecimiento y lo convierte en un mero tipo, o el símbolo más elevado, de alguna acción salvífica generalizada por parte de Dios.

Las tres tendencias restantes de la teología moderna pueden encuadrarse en este mismo contexto: la política, la futurista y la dialógica. (Por el momento no es necesario tratar en detalle el "papel", ya que tendrá su lugar en los problemas centrales de la cristología y las cuestiones resultantes de las vocaciones y los carismas cristianos).

Lo que hemos llamado la "extrapolación" de la estructura de la existencia de Cristo más allá de sus confinados límites históricos y hacia todos los periodos de la historia muestra también su relevancia pública y *política*. El hecho de que, inicialmente, ponga el acento en la llamada del individuo a seguir a Cristo no significa que la obra de Cristo sea siempre un asunto privado, preocupado sólo por salvar el "alma" del individuo. Jesús se ocupa de formar de nuevo y definitivamente el Pueblo de Israel, el escatológico "Israel de Dios" (Gal 6,16). Como muestra Pablo, parte de su "mysterium" es que las "naciones" pueden pertenecer a él con igualdad de derechos (Ef 1,13s; 3,6); es la "levadura" que actúa en toda la masa "hasta que todo quede leudado" (Mt 13,33). Esta misión no tiene límites, ni de lugar, ni de tiempo, ni de contenido. No se nos dice que esta misión consista en combatir sólo los resultados de la injusticia y no también sus causas: se nos dice simplemente que hay que hacerlo con las armas del reino, "armas genuinamente espirituales". Esto muestra una vez más dónde encaja el ámbito de lo político en el contexto total. El éxito externo cuantificable no puede proporcionar un patrón con el que medir la conducta cristiana, ni puede aportar categorías para evaluar el significado de la acción de Dios en Cristo, que subyace a dicha conducta. Elevar el éxito político a una posición central y a un objetivo en sí mismo es desplazar el centro de gravedad del drama de la Cruz y la Resurrección hacia la supuesta actividad mesiánica (y quizás incluso zelota) de Jesús. Esto sería un error de juicio histórico y no escucharía el testimonio de la Escritura. El único camino que nos queda es tomarnos en serio el hecho de que se nos ha encomendado *actuar*, sin leer en ello ninguna promesa de éxito. En la parábola, no

hay que arrancar la cizaña: "No puede haber un campo de trigo "químicamente puro", pues de lo contrario el trigo sufriría. Del mismo modo, los peces buenos y malos deben permanecer juntos en la red hasta que sean separados al final de los tiempos. El modo de presencia de la Iglesia, con su tarea explícita y global en el mundo, corresponde a la presencia del hombre individual Jesús, con su tarea sobrehumana de "quitar todo el pecado del mundo" (Jn 1,29 = Is 53). Esta tarea lleva a Cristo -y, análogamente, a su Iglesia- más allá del límite: éste es uno de los aspectos más profundos de la situación teodramática. En efecto, lo que tenemos en el cristianismo es una iniciativa emprendida por Dios en favor del mundo ("Dios quiere que todos los hombres se salven": 1 Tim 2,4), no una iniciativa del hombre por la que escapa del mundo y se aferra a Dios. Esta iniciativa implica exponerse al enemigo (elemento decididamente dramático); no se hace inmunizándose, mediante técnicas meditativas, filosóficas o místicas, contra el mundo. Eso sería la muerte del drama.

Aquí el aspecto del *diálogo* pasa a primer plano. En el drama cristiano, Dios no habla en monólogos. Entabla una conversación, un discurso compartido (*dia-logos*). Esto demuestra una vez más que el cristianismo no es (como el Corán, por ejemplo) una "enseñanza" caída del cielo, sino una interacción, una especie de negociación entre dos partes; la Iglesia tampoco puede pretender emitir una declaración, en forma de Escritura, tradición y teología, al "final" de estas negociaciones. En efecto, por su propia naturaleza, el interlocutor se ve afectado "en toda su extensión" (*dia*) por el punto de vista del otro interlocutor. En el cristianismo, Dios mismo es fundamentalmente un interlocutor de este tipo. A diferencia del mundo, que se encierra en sí mismo, no quiere escucharle y distorsiona todas sus palabras mientras las pronuncia, Dios es el que se deja afectar más profundamente por este interlocutor tan incapaz de hablar. Su disposición a dejarse afectar llega hasta el extremo del "*admirable* intercambio" (*admirabile commercium*) de puntos de vista y situaciones en la Cruz. Y sólo a partir de la Cruz se da la fe a los discípulos y a todos los creyentes posteriores, haciéndolos capaces de dialogar con Dios; así se les da la oración infantil a su Abba, Padre, inspirada por el Espíritu Santo, que encuentra en el corazón de los creyentes esa palabra indecible que ellos mismos son incapaces de formular.

Se abre así una capa aún más profunda de la dimensión del diálogo: hay que preguntarse -una vez más- cómo Dios, el Absoluto, el esencialmente Perfecto y Omnisciente, puede dejarse afectar por otro

punto de vista. No basta con señalar la humanidad de Jesús que, como hombre, necesariamente depende, necesariamente interactúa con otros hombres y necesariamente escucha, pregunta, entra en conversación o la evita e incluso puede confesar su ignorancia (Mc 13,32). Este Jesús no es más que la Palabra del Padre. A través de la capacidad humana de diálogo de Jesús, el Padre revela su capacidad divina de diálogo. Ya empezó a hacerlo en la Antigua Alianza, cuando, por boca de los profetas y otros mediadores, se pronunciaron muchas palabras dialogantes al pueblo, palabras que reciben su respuesta en los Salmos o en la literatura sapiencial; también aquí, en la Alianza -se mantuviera, peligrara o se rompiera-, el campo está abierto de par en par a los más diversos tipos de discurso. El presupuesto para que Dios hable de este modo se descubre en la Nueva Alianza: si el Verbo estaba "en el principio" "en el seno del Padre", esto apunta a una fuente de diálogo en el Absoluto mismo, existente desde antes de todos los tiempos. Y si la procesión de la Segunda Hipóstasis divina a partir de la Primera se interpreta simultáneamente como "generación" y "pronunciación" (puesto que el Hijo es el Verbo), y no sólo como la efusión silenciosa del amor; y si el Amor, a su vez, se capta como la Tercera Hipóstasis, que procede tanto de Aquel que genera / pronuncia como del Verbo, queda claro lo profundamente arraigado que está en Dios el principio dialógico. ¿Podemos imaginar una autoexpropiación mayor que la que tiene lugar en el proceso de generación, particularmente aquí, en el reino del Espíritu perfecto?

Si el hombre -como todo- ha sido creado en el Verbo, se deduce que la dimensión-palabra forma parte del ser del hombre, no sólo la palabra interpersonal, sino también la respuesta al Verbo que estaba en el principio. Esta última puede ser un grito no articulado, que resuena en el ámbito inagotable de la posibilidad, de modo que el hombre no sabe formular ninguna palabra inteligible de respuesta: no obstante (como hemos empezado demostrando) el hombre se encuentra dentro del círculo encantado de la expresión, de la palabra e incluso de la elección. La culpa puede enturbiar y suprimir su conciencia de ello, pero nunca puede oscurecerla totalmente. Puede endurecerse y callar obstinadamente, puede negarse a responder; pero no puede desterrar de su oído espiritual el sonido de las palabras que se dirigen a él. Él existe dentro de este sonido. "La palabra está muy cerca de ti, está en tu boca y en tu corazón" (Dt 30,14 = Rom 10,8). En Jesucristo esta palabra se dirige a nosotros articuladamente y de un modo que no podemos evitar oír, y también nos libera y nos capacita

para dar respuesta, siempre que, por mediación de la "predicación" (Rom 10,14ss), la palabra de Jesús penetre hasta el oído del hombre de tal modo que pueda creer.

La forma más fácil de abordar la última gran tendencia de la teología moderna, la *futurista*, es por la vía de lo dialógico, aunque, por supuesto, está conectada con todos los demás intentos o, al menos, necesita ponerse en relación con todos ellos. Donde hay diálogo, está incompleto a menos y hasta que ambos interlocutores hayan declarado que han dicho su última palabra. Y mientras la humanidad perdure a lo largo de la historia, su palabra no es concluyente. En efecto, podemos decir que "la revelación objetiva llegó a su fin con la muerte de los Apóstoles", pero también sabemos lo limitada que es esta afirmación. Porque, por parte de Dios, "llegó a su fin" sólo puede significar que, en su Palabra única, ha pronunciado todo lo que se puede pronunciar, hasta la última sílaba -sangre y agua del corazón traspasado-, y que más allá de ella, objetivamente hablando, no queda ninguna palabra terrenal por pronunciar, puesto que Dios mismo ha recogido y resuelto la última objeción planteada por su enemigo jurado. Y esta última y definitiva Palabra hace brotar una fuente de palabras hacia la eternidad. *"Verbum Dei non est alligatum*".

A partir de la revelación de Dios, hay que tener en cuenta dos elementos relacionados entre sí: en primer lugar, la historia temporal y única de Cristo se hace misteriosamente presente en todos los tiempos; transpuesta constantemente a un presente siempre nuevo, sigue siendo totalmente operativa, actual y abierta al desarrollo en todas sus partes. *Ahora* Jesús promete agua al sediento, agua que se convertirá en un manantial que brotará de su interior; *ahora* limpia el Templo; *ahora* Pedro encuentra la moneda en la boca del pez...". "De nuevo fija un día determinado: 'Hoy' . . ." (Heb 4:7), "He aquí ahora el tiempo aceptable; he aquí ahora el día de salvación" (2 Cor 6:2). Como consecuencia de la extrapolación de la existencia de Jesús y, junto con ella (¡y no al margen de ella!), de la estructura de la Iglesia instituida por él, se produce algo que Kierkegaard denomina "simultaneidad": el discípulo de hoy se hace "simultáneo" con el Maestro de antaño. El sello de esta simultaneidad (que también está sustancialmente condicionada por la estructura y la autoridad ministerial de la Iglesia) es la presencia real de Cristo en la acción eucarística, que -como subrayó Odo Casel- es drama: es una re-presentación, cada vez, de la acción divina única.

La segunda clemencia es el envío del Espíritu Santo en el momento

exacto en que la Palabra de Dios pronuncia su última palabra; el envío del Espíritu que inicia a los creyentes en las profundidades insondables de la Palabra divina y que les dirá qué decir cuando llegue el momento de la prueba (Mc 13,11). Esto se aplica a la Iglesia en su conjunto. Ella no necesita perfeccionar su "teología" para que en el futuro no quede nada por hacer, o prácticamente nada. Si *hay* un crecimiento en la comprensión de la revelación (aunque es cuestionable si el concepto de "crecimiento" es apropiado aquí), es principalmente en la conciencia de lo inagotable que es. Pues la revelación nos muestra cómo Dios es siempre más grande de lo que pensábamos. Esto no significa que la Iglesia, basándose en la comprensión que le ha sido concedida, no pueda establecer ciertas afirmaciones normativas como señales para nuestra comprensión, afirmaciones que nunca demostrarán haber sido testamentos. Pero un poste indicador sólo nos indica el camino correcto; no sustituye ni al camino ni a nuestro proceder por él.

La dimensión futurista, sin embargo, se refiere no sólo a la visión, sino también a la acción cristiana. Ningún cristiano puede dar por terminada su obra antes de su muerte. "No es que ya lo haya alcanzado o que ya sea perfecto, sino que me esfuerzo por alcanzarlo, porque Cristo Jesús me ha hecho suyo" (Flp 3,12). Lo que el Apóstol dice aquí es verdad no sólo de su propia vida, sino de la Iglesia en su conjunto. Su tradición no es tanto un vínculo con el pasado como un maratón de relevos en el que un corredor pasa la antorcha al siguiente. Las últimas parábolas de Mateo se refieren todas a trabajar o prepararse para el futuro del Señor. Cuando hayáis hecho todo lo que se os ha mandado, decid: "Somos siervos indignos"": la Iglesia no puede dormirse en los laureles del pasado, sino que se ve continuamente impulsada a dar una respuesta mejor. Y al hacerlo, no tiene que preocuparse de que camina hacia un futuro que tiene dos caras, a saber, el futuro histórico en el que tiene que ejercer su misión y el futuro de Dios, que concluye el curso de la historia y reúne la cosecha de Dios en el reino del Padre. Pues la Iglesia corre hacia el futuro de Dios codo con codo con el mundo, sólo que con más visión y más esperanza que éste. La parusía del Señor no es una parusía sólo para la Iglesia, sino para todos. Ya en el Antiguo Testamento se hablaba de ella como del "Día del Señor". Pero, en contraste con esto y con todas las vagas esperanzas del mundo, la esperanza de la Iglesia tiene una forma y una intensidad especiales y distintivas. El concepto y la palabra "parusía" encierran tanto el futuro como la presencia

oculta del Señor: el Señor es "el que ha de venir" (Ap 1,4.8; 4,8) porque habita en todo de manera oculta y puede anunciar una "venida" y una aparición en medio de la historia (Ap 2,5.16). Su "vengo pronto" (Ap 3,11) puede referirse tanto a un advenimiento dentro de la historia como a un advenimiento al final de la historia. Y en cuanto a la llamada final del Espíritu y de la Esposa: "¡Venid!" (22:17) y el último diálogo: "Ciertamente, vengo pronto. Amén. Ven, Señor Jesús!" (22:20) -ambos son tan futuristas, en un sentido absoluto, que no necesitan referirse exclusivamente a la última venida, sino que pueden incluir todas las formas de advenimiento, incluso aquellas dentro de la historia.

Esto significa que el modo del tiempo que opera en el teodrama es tan singular que nos permite discernir la singularidad de la acción teodramática en su conjunto. En cuanto aparece Jesús, el reino de Dios está "a punto de llegar", está llamando "a la puerta" (Ap 3,20), está a punto de traspasar el umbral (Mt 24,33; *prope est in ianuis*; St 5,9: *ante ianuam assistit*). No sólo ha *comenzado a* venir, sino que, en virtud de su presencia, *en* su presencia, su venida está en pleno curso, está llegando de hecho, incipientemente (lo que expresa la frase de Lucas: "el reino de Dios es *entòs hymon*", 17,21). En virtud de la "prenda del Espíritu", la actitud del hombre de esperanza creyente y amorosa participa también de esta presencia incipiente del futuro; pero hay que tener mucho cuidado para que este aspecto incipiente no quede anulado en favor de una visión o presciencia secreta (gnóstica) que le quitaría su tensión dramática. "Caminamos por la fe, no por la vista" (2 Co 5,7), y "la esperanza que se ve no es esperanza" (Rm 8,24). Con todo, la esperanza cristiana es sustancialmente distinta de cualquier otra, pagana o judía,[2] porque descansa en la presencia incipiente del acontecimiento-Jesús, que -a diferencia de los grandes hechos de Dios en el Antiguo Testamento- no sólo garantiza las cosas por venir, sino que de hecho las contiene en plenitud: "Animo, yo *he* vencido al mundo" (Jn 16,33).

Las primeras generaciones cristianas esperaban la venida inminente del Señor en el tiempo cronológico: esto les permitió realizar gran parte de esta paradoja de la esperanza cristiana, que desde entonces ha perdido su fuerza y espera ser revitalizada. Pero no hay que ocultar que también ellos, al poner el acento en la venida cronológica, no preservaron perfectamente el equilibrio de todo el fenómeno. Existía una tensión no resuelta entre el "pronto", que dejaba todo abierto, y su interpretación en términos de proximidad temporal inminente, que tal

vez no dirigió suficientemente la atención de los cristianos hacia el futuro temporal de la humanidad y hacia su participación en la responsabilidad por él. Más tarde, el elemento cronológico se volvió engañosamente molesto cuando, a partir de interpretaciones contemporáneas del Apocalipsis, se empezó a calcular cuándo llegaría el fin del mundo: una vez más, un supuesto conocimiento pretendía ir detrás de la estructura unitaria de la esperanza, despojándola así de su tensión interna: el "pronto" siempre podía llegar *antes* del momento calculado.

En realidad, lo futurista no es una categoría cósmica, sino cristológica. Del mismo modo que el Logos, como Alfa, no es un punto de partida cronológico, sino el "origen", así, como Omega, no es el fin cronológico, sino la meta hacia la que todo presiona, no hacia fuera, sino hacia dentro. Esto significa, una vez más, que no podemos transmutar el "pronto" en una dimensión existencial intemporal de la vida cristiana; afecta a esta vida *en* su carácter temporal, y lo hace a partir de la historia igualmente temporal de Jesús de Nazaret. En su existencia lo futurista tiene su forma ejemplar, primigenia.[3]

## 3. *Un solo drama*

En lo anterior hemos intentado mostrar que los esfuerzos sustanciales de la teología moderna son concéntricos, convergentes en un teo-drama, y que sólo en relación con este centro pueden complementarse recíprocamente. Separados de este centro, se anulan mutuamente en gran medida. Así, la dimensión estructural se opone a las dimensiones del acontecimiento, la historia, el futuro, etcétera. Sin embargo, ahora se plantea la cuestión: ¿Podemos seguir manteniendo en nuestra mirada espiritual este centro, hacia el que trascienden y convergen todas las tendencias teológicas, como *una única "forma"* [*Gestalt*]; o las líneas son tan confusas que lo más que podemos hacer es postular un punto de convergencia, pero que carece de toda visibilidad?

Si así fuera, también pondría un signo de interrogación sobre el punto de partida de nuestra *Estética*, ya que en la primera sección del presente volumen nos esforzamos por mostrar que, por una necesidad interna, la forma "estética" tiende directamente hacia lo dramático. Suponiendo que nuestro punto de partida no fuera un error, la única razón por la que es tan difícil ver todas las diferentes líneas juntas es que al cristiano y al teólogo se les está exigiendo algo a lo que, inicialmente, no están acostumbrados: durante mucho tiempo han

estado acostumbrados a la "teología épica", y ahora tienen que adaptarse a una nueva forma de ver -pero no hay nada arbitrario en esta exigencia. Lo que antes se contemplaba desde una distancia "épica", y por tanto era relativamente inmóvil, ahora debe experimentarse en acto, en la sucesión de actos que constituyen su dinamismo interior. Así, la contemplación cristiana se vería desafiada a abandonar el auditorio, subir al escenario y unirse resueltamente a la acción. "Acción", por supuesto, significa mucho más que el ajetreo mundano: el propio concepto se extrae principalmente de la acción de Dios en la vida, muerte y resurrección de Cristo. Lo que se requiere es la renuncia a actitudes que se consideran hostiles entre sí, en favor de un nuevo centro; la actitud épica y contemplativa sería sacada de su distancia e introducida en el drama, mientras que los énfasis en la ortopraxis y el futurismo tendrían que reflexionar sobre el hecho de que es Dios, y no el hombre, el principal determinante del curso del teo-drama; esta reflexión llamaría la atención sobre un aspecto olvidado, a saber, el aspecto de la escucha y la receptividad en la fe.

Por el momento, baste con que hayamos suscitado la esperanza de que es posible pasar de la periferia formada por los diversos aspectos a un centro único (que aún debe hacerse visible). Ahora, sin embargo, otra perspectiva reclama atención, exige prioridad: el *testimonio de la Escritura*, que afirma la unicidad del drama representado por Dios con su creación. La Escritura presupone siempre esa misma reducción hacia la que, partiendo de los diversos puntos de vista teológicos, nos hemos esforzado. En la Escritura ya se ha alcanzado. En realidad, no se puede hablar de "reducción", porque, desde el punto de vista de la Escritura, todo se contempla siempre desde el punto de vista de la acción de Dios -la acción del hombre se ve arrastrada a esta última- y, por muy múltiple y amplia que sea la acción de Dios, por mucho que esté fuera de nuestro alcance, es en todo caso una sola acción (suponiendo que realmente sea la acción de Dios, que procede de su iniciativa y arrastra al mundo a ella). Así pues, mi ojo espiritual no necesita ninguna visión de conjunto de la "forma" dramática -que no puede tener en ningún caso-. Basta con tener la evidencia de que Dios (en Jesucristo y en el Espíritu Santo) guía la acción; de este modo se le da también la evidencia de la unidad de la obra y de la convergencia de las dispares tendencias teológicas que hoy se muestran tan acuciantes. La Escritura es suficiente para darnos tal testimonio, y así arroja luz adecuada para guiar al individuo en la toma de decisiones éticas concretas.

No debemos apresurarnos a rebatir lo anterior con el tan citado pluralismo teológico de la Biblia. Naturalmente, el punto de vista de la Palabra de Dios debe ser tan total y tan rico que burla todo intento de atarla a esquemas particulares. Todo lo que podemos hacer es dar vueltas a su alrededor, abordándola desde innumerables perspectivas. Por eso, evidentemente, el Espíritu inspiró la variedad de los escritos bíblicos. Ni en la marcha hacia adelante del Antiguo Testamento ni en las grandes expresiones sintéticas del Nuevo se puede demostrar que estos escritos coincidan "sistemáticamente", si por "sistema" entendemos alguna totalidad que pueda ser citada, examinada y evaluada ante el tribunal de la razón humana. Por otra parte, su convergencia es tan evidente que cada nueva aportación se acepta con gratitud como complemento de nuestra comprensión de la totalidad, que siempre es más rica de lo que pensábamos. Allí donde hay lagunas, debemos preguntarnos si falta algo esencial para nuestra aprehensión del conjunto, o si de hecho se ha dejado abierta un área para ese movimiento dramático sin el cual todo el acontecimiento estaría condenado a osificarse y a truncarse en un sistema gnóstico.

Retomemos uno de los pasajes sintéticos y complementemos lo que implica refiriéndonos a otros pasajes semejantes. *El comienzo de la Carta a los Efesios* se abre con un himno en alabanza de la gloria de la gracia de Dios, revelando su plan para el mundo, que no depende de ninguna necesidad, sino únicamente de su libre voluntad y decisión. El punto de vista aquí es el más elevado posible, el más abarcador: antes de la fundación del mundo, fuimos elegidos para llegar a ser hijos adoptivos, y eso "en Cristo" (es decir, el Hijo hecho hombre) y "por medio de Jesucristo", a quien se designa simplemente como "el Amado". El objetivo de nuestra elección "en él" es que "seamos santos e irreprensibles ante él" (Dios Padre), y sólo podemos conseguirlo "hallando redención por su sangre, el perdón de los pecados". Por tanto, en la decisión misericordiosa de Dios, cuando caemos como consecuencia de nuestra libertad, somos recogidos por la red de seguridad del acto redentor del Amado en la Cruz. Este plan se describe como un plan de "amor", de "toda bendición espiritual", de "su gloriosa gracia"; pero este amor no es ciego: es un amor que abarca "sabiduría e iluminación"; el amor libremente otorgado, la gracia, es idéntico al Logos que abarca el mundo y su historia. El propósito divino de Dios, que en un principio permanece secreto, es el siguiente: llevar a cabo la "plenitud de los tiempos" por medio de la administración activa (*oikonomia*) de Cristo; en esta plenitud de los

tiempos, evidentemente después de varios períodos precedentes, "todo" estará "unido en Cristo, la cabeza".

Detengámonos aquí. Al principio podría parecer que, en este himno de alabanza (*berakah*) de Efesios 1:3-10, se nos presenta un retrato elevado, épico y no dramático del plan del mundo, desde sus comienzos antes de la existencia del mundo hasta su fin último; un marco en el que todo lo demás puede encajar. En efecto, todo el cuadro, después de las repetidas referencias a la gloria de Dios y, en particular, a la gloria de su gracia (1,6; 12; 14), parece casi descender al nivel de un proceso monologal en el que Dios se sirve del cosmos, de los hombres e incluso del propio Cristo sólo para irradiar la gloria de su gracia, para adquirir un aumento de gloria (1,11-12). Para contrarrestar esta impresión, hay que recordar primero el *Sitz im Leben* del himno (y de otros similares): no se trata de un tratado teológico, sino del himno de la comunidad en alabanza a su Redentor. Así pues, "no hay necesidad de largas explicaciones sobre todas las fases de la historia de la salvación" -hablamos sólo de la Cruz, no de la Caída- "puesto que, en última instancia, lo que está en el centro no es la historia de la salvación, sino Cristo, . . el Cristo vivo que actúa en la Iglesia". La cuestión crucial que plantea el himno no es, por tanto, quién o qué es redimido, sino quién es el Redentor. Y no se trata de una cuestión teórica, sino de una cuestión de carne y hueso, una cuestión que afecta a cada fibra de la propia existencia "[4]. La perspectiva se expande "desde la experiencia de la comunidad que ha llegado a la salvación en Cristo por el bautismo "[5] hacia atrás, hacia los orígenes, y hacia adelante, hacia el final de los tiempos; ambas se encuentran, no en la lejanía contemplativa, sino, en la inmediatez concreta, en el acontecimiento de la transformación. El hecho de que "la Resurrección haya sido la cuna teológica de la Cristología "[6] es sólo el primer paso; es también, como no se cansa de mostrar Efesios en particular, la cuna de la eclesiología: la comunidad vive, en toda inmediatez, en el mismo punto dramático de cambio de la muerte a la vida, como resultado de "la inconmensurable grandeza de su poder . . según la operación de su gran poder, que realizó en Cristo resucitándole de entre los muertos y sentándole a su derecha en los lugares celestiales" (1,19-20). Para hacer justicia al acontecimiento, que podría oprimirnos por su tremendo poder, el himno de alabanza debe desplegar, con palabras, las dimensiones del acontecimiento en la historia y su estructura dramática.

Mirando hacia atrás, desde la "plenitud de los tiempos", nos llaman

la atención dos cosas: la elección de los hombres, en el Amado que ha de dar "su sangre" por ellos, comporta todo el drama desgarrador de que "Dios no escatimó a su Hijo único, sino que lo entregó por todos nosotros" (Rom 8,32). También Juan dice que "tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único", añadiendo: "para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna" (Jn 3,16). Pero, ¿cree "todo el mundo" en Él? Es una pregunta que tendremos que hacernos al mirar hacia delante. Pero al seguir mirando hacia atrás, llegamos al segundo punto: como resultado de la mayordomía de Cristo, todas las cosas están unidas bajo él como cabeza. No lo estaban desde el principio, al menos no en la realidad cotidiana; y en aquellas épocas en que carecían de la Cabeza única y concreta, estaban sujetas a poderes o autoridades que, contrastados con la verdadera Cabeza, pueden calificarse de "abstractos". La sección siguiente (Ef 1:11-12) muestra que este periodo de "abstracción" fue también un periodo en el que judíos y gentiles siguieron caminos separados, bien sujetos a una ley (mediada por "ángeles": Gal 3:19) o, a través de la conciencia, una ley para sí mismos (Rom 2:14). En otro lugar, a este tiempo anterior a la aparición de la Cabeza concreta se le llama tiempo de "inmadurez", de "esclavitud a los espíritus elementales del universo", tiempo de "sumisión a tutores y guardianes" (Gal 4,2-4): esto proporciona el tema de un drama que no es celestial sino terrenal y que está destinado a convertirse en tragedia "en la plenitud de los tiempos", cuando la ley abstracta, en todas sus formas, se enfrente a la Cabeza concreta y no acepte abdicar en su favor.

De ello se deduce que si, desde la plenitud de los tiempos, miramos hacia adelante y contemplamos el plan de Dios, veremos que en modo alguno está todo decidido (como en el modo "épico"). Es muy característico que la Carta a los Efesios, que comienza tan serenamente, termine con la descripción de una batalla de proporciones casi míticas, en la que los que están del lado de la Cabeza luchan "no contra sangre y carne, sino contra principados, contra potestades, contra los gobernadores de las tinieblas de este siglo, contra huestes espirituales de maldad en las regiones celestes" (6. 12):12); habla de la "ira de Dios" (5:6), del "día malo" (6:13), y de una pluralidad de estos actuales "días malos" (5:15). En todo caso, la victoria de Cristo "en sí misma" no es todavía una victoria "para nosotros": "Es necesario que reine hasta que haya puesto a todos sus enemigos bajo sus pies" (1 Co 15,25). También nosotros estamos implicados en esta dramática campaña, hasta el punto de que el "día

malo" no nos deja tiempo para especular sobre el resultado necesariamente favorable: todos nosotros debemos transformar las gracias que hemos recibido de Dios en una armadura divina (Ef 6,13) y utilizarla como tal. La imagen de la batalla sobrehumana, casi mítica, se agudiza en el Apocalipsis y se le atribuye un doble desenlace: o la victoria con el Cordero o ser arrojados vivos, junto con las bestias, al lago de fuego (Ap 19,20; 20,9s., 15). Toda la vida humana presiona hacia la escena solitaria en la que cada individuo debe comparecer personalmente ante el tribunal de Dios y de Cristo y dar cuenta de sí mismo (Rom 14:10; 2 Cor 5:10).

Tanto si miramos hacia atrás como hacia delante desde la aparición de la "Cabeza" en la "plenitud de los tiempos", se ve que la Cabeza "une todas las cosas en sí" y da así un sentido último y concreto a todos los episodios dramáticos de la humanidad. Como subrayan repetidamente Pablo y Juan, el Padre ha entregado todo al Hijo, de modo que éste representa la norma última en todos los procesos mundanos. Esto vale también para las épocas anteriores a su Encarnación, en las que ya ejercía como plenipotenciario de Dios. Pablo distingue entre los judíos que "primero esperaron en el Ungido... destinado y señalado" y los gentiles que ahora "han oído la palabra de verdad, el evangelio de vuestra salvación", que antes estaban "lejos" pero ahora "se han acercado" en la sangre de Cristo (Ef 1,12s; 2,13). Una vez sometidas todas las cosas a Cristo, toda la distinción, que recorre el Antiguo Testamento en su nivel más profundo -Israel es elegido entre las demás naciones, que *no* son elegidas-, queda operativa únicamente en él: "Cristo se hizo siervo de los circuncisos para mostrar la veracidad de Dios, a fin de confirmar las promesas dadas a los patriarcas", mientras que los gentiles deben "glorificar a Dios por su misericordia" (Rm 15,8s.); y precisamente así, al ser tomados en Cristo, esta distinción queda borrada en su único cuerpo crucificado (Ef 2,14-18). Las consecuencias de esta obliteración de la mayor distinción de la historia del mundo -incluso teniendo en cuenta la historia postcristiana- son enormes. En efecto, ahora, bajo la bandera de un judaísmo que se erige en absoluto, la "Ley" dada por Dios (en todas sus formas) se presentará como la presencia de lo divino en el mundo, y se intentará someter las libertades del hombre a su omnipotencia abstracta. Y, por otro lado, bajo la bandera de una cultura pagana autoabsolutizadora, la gente opondrá la libertad "sin ley" (*anomos*, 1 Cor 9:21) y "sin Dios" (*atheos*, Ef 2:12) del "individuo autónomo" a la Ley abstracta. Con bastante frecuencia, la una se

transformará en la otra, porque ninguna de ellas puede liberarse de su naturaleza abstracta si no es elevándose a la Cabeza concreta. Ambas formas de existencia, en su separación, siguen siendo "típicas" y simbólicas (cf. 1 Co 10,11), apuntando más allá de su ser relativo. La ley debe resultar obsoleta en la persona que la cumple desde dentro, por amor a Cristo (Gal 5, 23; 1 Tim 1, 9), y la libertad debe entregarse como prisionera a Cristo, para poder ahora recibirse verdaderamente de él (Gal 5, 1).

Así, Jesucristo, el Amado ante todos los mundos, "nacido de mujer, nacido bajo la ley" (Ga 4,4), que se hizo obediente al Padre por nosotros hasta la muerte de Cruz y así fue exaltado sobre todo lo que hay en el cielo, en la tierra y debajo de la tierra (Flp 2,9s.), este Jesucristo, en su papel dramático, que abarca todas las dimensiones del mundo y de la historia, se convierte en la norma de todo drama real y posible en el ámbito personal y público. En la medida en que cada drama individual debe elevarse primero a Él, la Cabeza, para descubrir su sentido, los conflictos que existen en el mundo son, en el mejor de los casos, *provisionalmente* solucionables. Así, la comedia tiene un final feliz porque las tensiones que lo crean no se llevan demasiado lejos, y la tragedia puede dar la apariencia relativamente satisfactoria de una cierta justicia inmanente, incluso cuando el héroe está condenado: nos convoca a enfrentarnos a la dimensión trágica permanente de toda existencia, al tiempo que deja abierta la cuestión de si esto es un signo de la dignidad o del sinsentido de toda existencia. En la comedia prevalece la "graciosa" buena fortuna que, en la tragedia, podría igualmente negarse y, un día, se negará -en la muerte, "el último enemigo". En esa medida, la tragedia es la verdad más profunda de la existencia que subyace a toda comedia.

Para que el drama único de Cristo sea exaltado como norma de toda la dimensión dramática de la vida humana, es preciso que ocurran simultáneamente dos cosas: que el abismo de toda tragedia sea sondeado hasta el fondo (lo que ninguna tragedia puramente humana puede hacer); y que, en él y trascendiéndolo, discernamos el elemento del destino de gracia que toca genuinamente la existencia humana (y no sólo parece tocarla). Así, el aspecto dramático de la existencia da lugar a postulados dirigidos a la cristología, aunque sólo pueden tener sentido si se han encontrado ya con la revelación relativa a Cristo. En primer lugar, está el postulado de que el ser de Cristo es de tal clase que es capaz de descender al abismo de todo lo trágico -mucho más allá de la capacidad de cualquier héroe trágico (que sólo es portador

de *su propio* destino)- y, por tanto, que el desbordamiento trágico de su persona debe ser absoluto, es decir, divino. (Pues los "semidioses" son autocontradictorios.) El otro postulado es que, precisamente en este abismo de tragedia insuperable, se afirma el elemento de la gracia, esa gracia que abarca la existencia y puede persistir y penetrar en el aspecto conciliador de la tragedia. Ambas cosas juntas conducen a la paradoja cristológica absoluta: en el horror de la disolución -bajo el peso de la culpa del mundo y del abandono de Dios- somos liberados del sinsentido del sufrimiento del mundo, y la gracia y la reconciliación se imponen. Juan reúne ambos aspectos en su concepto de "exaltación" (exaltación en la Cruz y exaltación a la presencia de Dios) y "gloria". La "gloria" es la manifestación del amor del Padre por el mundo en el hecho de que el Hijo cargue con el pecado del mundo: por una necesidad interior, esta pura obediencia al Padre pide que el Padre glorifique al Hijo y lo anuncia de antemano ("Si Dios es glorificado en él, Dios también lo glorificará en sí mismo, y lo glorificará en seguida": Jn 13,32).

En Cristo, por tanto, penetrar en todo el predicamento condenado de la existencia humana y ser obediente a las indicaciones del Padre son sencillamente una misma cosa. El movimiento de la Encarnación, según el designio del Padre, no concluye hasta que toda la lejanía del hombre de Dios, toda su culpa y su dolor, han sido soportados y sufridos en cumplimiento de esta obediencia. La obediencia se da libremente, pero el monstruoso contenido cargado sobre Cristo -que no podía imaginarse, en toda su concreción, desde fuera- es positivamente explosivo. Mientras la tragedia del mundo "oprime" bajo su peso al Siervo sufriente, se cumple la profecía de Isaías 53: se ha "humillado *a sí mismo*"; "se hace ofrenda por el pecado"; "verá el fruto del trabajo de su alma y se saciará; . . mi siervo (hará) que muchos sean tenidos por justos". Todas las normas, en definitiva, se reducen a la capacidad (ilimitada) de obediencia del Hijo: el Padre le pide que dé pruebas tangibles del amor divino por el mundo y carga sobre él la totalidad del libre alejamiento de los hombres de Dios.

Toda la instrucción evangélica dirigida a los creyentes posteriores se pronuncia sobre la base de esta norma última y única. Irradia de ella y, por tanto, conduce hacia ella. En esa medida presupone un ámbito, una (ante)estancia en la que la libertad humana toma decisiones sobre los valores según criterios que en gran medida se extraen del propio mundo. Este ámbito de libre preferencia, que forma parte de la existencia humana en el mundo y entre los demás hombres, no se ve

en modo alguno desbordado o reducido por la norma de Cristo. Sin embargo, se ve profundamente afectado por ella, porque a la luz del Evangelio está claro que todas las cosas fueron creadas en el Verbo que finalmente fue para hacerse carne; es decir, desde el principio, todos están ya *dentro de* la norma que aparecerá definitivamente en Cristo. Además, desde el principio, nuestra humanidad compartida está impregnada de un elemento cristológico sobre la base del acto consumador de Cristo en favor de todos: "Lo que hicisteis al más pequeño de estos mis hermanos. . . ." Si tomamos en serio que estamos "dentro" de la norma de Cristo, la llamada de la conciencia, que nos impulsa a dar preferencia al valor superior en cualquier situación, está también -latente- subordinada a la norma de la obediencia de Cristo al Padre; la conciencia no se dirige a una libertad absoluta que es su propio punto de partida, sino a una libertad deudora y responsable; deudora y responsable, a saber, de aquel Verbo que es la "vida" y la "luz" de los hombres que fueron creados en Él (Jn 1, 4). Así, en esta antesala, anterior a la cristología revelada, el hombre agente puede establecer ciertas normas "generales" de acción, abstraídas de la existencia humana, y éstas pueden ser relativamente correctas. Pero una vez que la norma absoluta ha aparecido en escena, como hemos dicho, deben entenderse como rayos emitidos desde ella o aproximaciones hacia ella. "Uno de la multitud le dijo: 'Maestro, di a mi hermano que reparta conmigo la herencia'. Pero él le dijo: 'Hombre, ¿quién me ha puesto a mí por juez o repartidor sobre vosotros? "(Lc 12,13s.): el Evangelio no sustituye a las decisiones y disposiciones humanas. Inmediatamente después, sin embargo, Jesús cuenta la parábola del rico que decide almacenar sus bienes y muere la noche siguiente: según este consejo, cada uno de los dos hermanos debería intentar resolver su disputa: el uno compartiendo, el otro, tal vez, renunciando a su parte o, habiendo renunciado interiormente a ella, aceptando la parte ofrecida en agradecimiento. Así pues, la norma concreta tiene aplicación universal, pero deja a la persona la libertad de decidir; y aun dejándola libre, apunta a la fuente de toda verdadera libertad: la disposición del Hijo a cumplir la voluntad del Padre.

En cuanto a la voluntad del Padre, nunca tiene un único sentido (como si su absoluta concreción pudiera transformarse en una ley general, abstracta, de validez permanente). Este es el lugar para que escuchemos las profundas palabras del salmo: "*Una vez* habló Dios; *dos veces* he oído esto: que de Dios es el poder; y que a ti, Señor, pertenece

la misericordia" (Sal 62,11s). La palabra de Dios es una: no oscila entre la justicia y el amor. Pero ¿cuándo, en el mundo, debe entenderse ésta como justicia (amorosa), y cuándo como amor (justo), para que el hombre pueda actuar conforme a la norma? ¿Cuándo es el momento para Jesús de esconderse de sus enemigos y evitarlos, y cuándo es el momento de enfrentarse a ellos y rendirse en sus manos? Él conoce estos tiempos mirando siempre al Padre: "En verdad, en verdad os digo: el Hijo no puede hacer nada por sí mismo, sino sólo lo que ve hacer al Padre" (Jn 5,19). Al tomar las decisiones que exigen las necesidades del momento, el cristiano y la Iglesia deben reflexionar, por supuesto; pero, al mismo tiempo, deben mirar al Hijo obediente con humilde súplica, para que, a través de Él, puedan encontrar la voluntad de Dios aquí y ahora.

¿Hasta qué punto, en la antesala de la "ley" y de la "iniquidad" (donde la conciencia expone la finalidad fundamental de la ley: Rom 2,15), pueden incorporarse los dramas individuales de judíos y gentiles al drama de Cristo como aspectos del mismo? Sólo el juicio de Cristo nos lo dirá. Mostrará si una vida se edificó o no sobre el "fundamento" de Cristo, pues "nadie puede poner otro fundamento" (1 Co 3,11). Y el cristiano seguirá sintiendo la distancia entre la existencia mundana, con sus muchas normas relativas, y el fundamento y la meta que es Cristo, la norma absoluta. Pero, mientras siente esto -y es parte integrante de la existencia en el mundo-, no debe perder la fe-saber que Cristo estaba en camino, junto con sus discípulos, tanto antes como después de su Resurrección, y que se designó explícitamente a sí mismo como el "Camino", es decir, la comunicación con el Padre. Esto es también consecuencia de su poder de "extrapolar" la existencia temporal que vivió y hacerla presente a todos los tiempos.

Como hombre perfecto con su drama sin par, es el marco vivo en el que se representa todo destino humano; todo destino humano es juzgado por su perfección y salvado por su sentido redentor. Así, el propio drama del individuo puede ser tachado, rechazado y "quemado" (mientras que el propio actor "sólo se salvará como por el fuego": 1 Co 3,15), o, por la gracia, puede ser reconocido como una acción dramática dentro de la acción dramática de Cristo, en cuyo caso el actor se convierte en "compañero de acción", en "compañero de trabajo" con Dios (1 Co 3,9).

Desde este punto de vista, una vez más, podemos plantearnos la pregunta que nos hacíamos al principio: ¿Son nuestros "ojos de fe"

capaces de ver la forma normativa, ahora desplegada en un drama, *como* una forma? La respuesta puede ser ahora afirmativa. La forma es una unidad significativa en una multiplicidad de órganos; en sus articulaciones fundamentales -su Encarnación, su predicación del reino y preparación de la Iglesia, su sufrimiento, su solidaridad con los muertos y reunión con el Padre, su retorno al final de la historia-, la forma dramática de Cristo es la simple autopresentación de una única actitud, que es la expresión efectiva del amor de Dios por el mundo. La actitud misma no es ningún "papel" arbitrariamente aceptado, ningún "avatar" fortuito, sino la expresión libre de la persona libre que, como Hijo del Padre, se recibe de Él y le debe su ser. Así, recorriendo obedientemente el camino de la naturaleza humana y sufriendo su muerte expiatoria, demuestra también -con poder- la entrega amorosa del Padre por el mundo. Todo encaja orgánicamente en este centro con esa lógica sobrenatural que caracteriza infaliblemente los hechos del Logos: en y por el "dia-logos" entre el Padre y el Hijo encarnado en la unidad del Espíritu, al mundo -que es creado libre- se le asigna su espacio donde está el Hijo (pues Él es su prototipo, modelador y meta: Col 1,14-16). El hecho de que el mundo esté en Dios significa que cuando los hombres, con su libertad finita, se desvían del camino, el Hijo tiene que llegar a la forma más extrema de entrega: la Eucaristía, la Cruz, el descenso a los infiernos. De este modo, el misterio trinitario se traduce en un misterio cósmico, tanto en términos de acontecimiento aquí y ahora, como de historia en continua expansión. A causa de nuestra humanidad común, que está implicada en el acontecimiento redentor, y del establecimiento de una estructura eclesial a la que llama nuestra humanidad común, este misterio adquiere relevancia política y un impulso futuro. En efecto, lo que se ha realizado "en sí mismo" está también por venir "para nosotros" (y "con nosotros", como debemos decir en el contexto de la Iglesia); debemos esperarlo en la oración y en la recta fe - "ortodoxia"- y ayudar a realizarlo, en la fe, mediante las rectas obras - "ortopraxia"-. Todo este drama mundial central es de tal importancia que atrae automáticamente a todo poder hostil a Dios (ninguno puede permanecer "por sí mismo"); y en cuanto al hombre que ha sido "liberado para la libertad" y se une a la acción, se ve colocado en una posición mucho más expuesta, entre Dios y las fuerzas anti-Dios, de lo que jamás hubiera imaginado. En efecto, lo que se ha realizado "en sí mismo" (en la Resurrección y exaltación de Jesús) se convierte en el punto de partida de la efusión del Espíritu trinitario del amor -ahora

manifiesto- entre el Padre y el Hijo: este Espíritu hace presente lo que se ha realizado como acontecimiento salvífico y piedra de escándalo para el mundo de todos los tiempos y dramatiza así la historia del mundo y la historia de la Iglesia como una lucha entre "Jerusalén" y "Babilonia", tal como la describía Agustín. Pero como todo el drama intramundano, puesto en movimiento en por la intervención de Dios, no puede representarse en última instancia en otro escenario que no sea el de la Trinidad, en el ámbito que allí se ha dispuesto, su destino final no puede ser otro que la gloria de Dios. Esta es la meta a la que tiende toda la "alabanza de la gloria de su gracia" (Ef 1,6). Esta gloria es idéntica al "desinterés" de la entrega recíproca de las hipóstasis divinas; así, viendo la gloria de Dios como meta de todo lo que sucede, todas las cosas se abren al *gratis* del amor.

Se trata de otra condensación de lo que ya hemos expuesto en un lienzo más amplio: para que sea plenamente redonda, la forma teodramática necesita de todos los aspectos: todos proceden de ella y todos vuelven a su unidad. Sin embargo, la totalidad, enraizada y apoyada en la decisión eterna del Padre, se llama expresamente "misterio" (Ef 1,9; 3,9; etc.); y este misterio, incluso cuando ha sido revelado (*apocalipsis*), no es una configuración que pueda ser captada en su totalidad por el entendimiento terreno. Sigue siendo un misterio de fe. Cuanto más profundo es nuestro conocimiento de él, más insondable (Ef 3,8) se hace el amor divino (*gnōnai te tēn hyperballousan tēs gnoseōs agapēn*: Ef 3,9). Y para este conocimiento, como mostramos al principio de la *Estética*, necesitamos los "ojos de la fe". Sin embargo, para que el objeto de nuestra contemplación no se convirtiera en un "conocimiento absoluto", era necesario distinguir nuestro empeño del de Hegel en particular. Esto lo hicimos al comienzo de la presente obra (*Teo-Drama* I, 54-70). El "conocimiento absoluto" es la muerte de todo teo-drama, pero el "amor de Dios que supera toda gnosis" es la muerte del "conocimiento absoluto".

A partir de aquí podemos pasar a descubrir lo que *la hermenéutica* puede decirnos en el contexto del teo-drama, entendido como aspecto central de la revelación cristiana.

# D. HERMENÉUTICA TEODRAMÁTICA

Toda teología es una interpretación de la revelación divina. Por tanto, en su totalidad, sólo puede ser hermenéutica. Pero, al revelarse en Jesucristo, Dios se interpreta a sí mismo -y esto debe implicar que dé una interpretación, a grandes rasgos y en detalle, de su plan para el mundo- y esto también es hermenéutica. La primera hermenéutica debe estar orientada y regulada por la segunda. Sin embargo, la segunda hermenéutica no puede encerrarse en sí misma e ignorar la libertad del hombre y su libre entendimiento, por lo que, a su vez, está abierta a la primera hermenéutica. En efecto, Dios no representa él solo el drama del mundo, sino que deja espacio para que el hombre participe en la representación. En otras palabras: cuando Dios, actuando en Jesucristo, habla, se expresa, su lenguaje debe ser inteligible para el mundo, o al menos *hacerse* inteligible por medio del Espíritu divino, que enseña a los corazones de los hombres a escuchar y a hablar para que puedan pronunciar una palabra en respuesta. La palabra de Dios está siempre "en proceso de interpretación", y "la palabra resultante se articula en la palabra interpretadora y contestadora de quienes la escuchan (el lenguaje de Dios)". Y sólo a través del Espíritu de Dios en el hombre, que hace estallar su estrecho y antropocéntrico horizonte de interpretación y le hace adoptar el punto de vista de Dios, puede el hombre comprender este lenguaje; sólo así puede haber una "respuesta adecuada" a la auto-revelación de Dios, respuesta que, por ser adecuada, es a su vez "palabra expresa del acontecimiento de Dios "[1].

Sin embargo, no basta con que Dios se implique con el mundo y con el hombre. Para que haya una interacción integrada, también el hombre debe implicarse en el drama de Dios. En principio, ya tiene "acceso" a él, pues Dios le ha abierto la obra, pero debe aceptar libremente este hecho y actuar en consecuencia. Esta es la situación general de una hermenéutica teodramática. Su esencia ya ha sido formulada en parte en lo que antecede y en parte debe ser reunida ahora en diversos elementos. Discutiremos

1. la ley fundamental según la cual (para la persona que tiene acceso y se deja implicar) el fenómeno se autoilumina;

2. la relación entre la palabra aparentemente desinteresada del testimonio (la Sagrada Escritura) y el Verbo que se ilumina

dramáticamente a sí mismo;

3. la estructura de lo que se denomina "evidencia" teológica.

## 1. *Autoiluminación*

### a. Se trasciende el horizonte humano general de la interpretación

Vamos al teatro para compartir la experiencia de una acción que se interpreta a sí misma a medida que se desarrolla. Del mismo modo, cuando escuchamos una sinfonía, debemos escucharla en su progreso a través del tiempo si queremos "comprenderla". Dejando que la música o el escenario produzcan su efecto en nosotros (y esto, por supuesto, requiere nuestra atención activa y alerta), llegamos a apreciar lo que quieren decirnos. Seguramente no es normal -en la intención del dramaturgo o del compositor- que yo lea la obra o la partitura antes de la representación. Debemos recordar que las obras griegas no se publicaban y que muchos autores o directores son de la opinión de que las obras de teatro no deben imprimirse. El conocimiento previo que esto me proporciona puede ayudarme a captar el acontecimiento a medida que avanza y transcurre -de lo contrario podría no apreciarlo en toda su significación-, pero también puede aflojar mi atención y disminuir mi espontaneidad. Por otra parte, la representación, ya sea de una obra de teatro o de música, se dirige a un espectador, a un oyente que no es totalmente inculto en términos humanos y artísticos: debe ser capaz al menos de reír y llorar en los lugares adecuados, debe tener un conocimiento suficiente de las leyes de la vida y de sus juegos de roles, una conciencia suficiente de las proporciones de la melodía, la armonía y el ritmo, para poder apreciar lo que está experimentando y evaluar lo que está diciendo y su poder expresivo.

Pero esto es, por así decirlo, sólo el presupuesto externo, material, que permite que el proceso interno, formal, se desarrolle sin trabas: la obra debe interpretarse a sí misma. Cuando se levanta el telón del primer acto, se revela una situación, como un espacio interior en el que debemos entrar (la "ex-posición"). Se construye un campo de tensión que atrae la atención del espectador, tanto más cuanto que surgen fragmentos de sentido que exigen ser amplificados, complementarse e interrelacionarse mutuamente, aunque por el momento esto parezca inconcebible y tal vez amenazador o imposible. A medida que se desarrolla la representación vemos cómo, tras mucho

agitar el caleidoscopio, tras la acumulación de muchos elementos nuevos -personajes o simplemente situaciones-, emerge la forma final. La acción avanza con sus vicisitudes, arrastrando al espectador; si la tensión se introduce correctamente, éste entrará de buen grado en estos cambios y retrocesos. Un destino opera en todo el complejo de acontecimientos, a través de personajes decididamente libres; une la acción, une a los actores, une el escenario y el auditorio; se sitúa en el centro. Es algo más que un caso fortuito de algo largamente conocido: es una especie de centro del mundo, en torno al cual giran el sol, la luna y las estrellas.

(Esto no debe ni puede suceder en el "teatro épico" de Brecht: por un lado, la acción que se desarrolla es sólo un "ejemplo" de las "condiciones universales", y estas condiciones no son realmente metafísicas, sino meramente económicas; una vez que he leído *Das Kapital* de Marx puedo comprenderlas completamente y juzgar el caso particular sobre esa base. Por otra parte, la historia de los personajes nunca debe llegar a ser tan absorbente como para adquirir un significado propio, desvinculado de las "condiciones" y que las trascienda. Esta es, al menos, la teoría; afortunadamente, el Brecht poeta no siempre la sigue).

En el teatro, el aspecto individual debe tener una relevancia absoluta. Aquí, el destino individual no puede observarse con la indiferencia del espectador que "sabe cómo son las cosas", en general o en circunstancias particulares. Además, este aspecto individual debe ser relevante para *todos*, no sólo (como en *el mythos*) para los individuos, es decir, semidioses, reyes y héroes, mientras los demás, por así decirlo, miran por encima de la valla con "lástima" y "miedo". "Relevante para todos": ésta era la objeción de Platón a los poetas; por eso desterró *el mythos* de las *urnas*. Pero ¿cómo puede un destino individual mostrarse así absoluto y relevante para todos, sin degradarse, dentro del horizonte universal humano de comprensión, a una mera "instancia"? Sólo desenrollando este horizonte (es decir, explícitamente el horizonte común a todos los hombres) y trascendiéndolo simultáneamente. El horizonte universal, más allá de todas las "soluciones" particulares (en términos de *Weltanschauung*) propuestas para los enigmas de la existencia, está constituido por estos mismos enigmas, como la injusticia, el crimen, el sufrimiento, la muerte, por un lado, y la alegría, la compasión, la abnegación, por otro. Nadie puede penetrar más allá de estas cadenas montañosas fronterizas de valores negativos y positivos; detrás de ellas se hunde y

se pone el sol de la comprensión de todo hombre . Nadie puede producir una síntesis de estos valores y no valores. Por lo tanto, aquí, en la esfera de los valores y no valores últimos que simplemente *son* -aunque la gente intente explicarlos- no puede haber transposición de horizontes de una cultura a otra, de una época a otra. En el caso del teo-drama, esto simplificará las cosas. Este horizonte -y no cualquier horizonte particular- se ha desplegado en la vida y muerte del hombre Jesús de Nazaret: está a la vista de todos; todos pueden seguir la acción. Pero, así manifestado, este horizonte es trascendido, en un movimiento que viene de Dios y va a Dios, no por una determinada *Weltanschauung* o doctrina, a favor y en contra de la cual se pueden aducir argumentos, sino porque las líneas últimas del destino humano se trazan hacia un punto de convergencia trascendental. Este punto, que se encuentra por debajo del horizonte del hombre pero que aquí se hace visible de manera única, se denomina "resurrección al tercer día", y da lugar a una interpretación y clarificación exhaustivas del horizonte del destino humano. Inicialmente, es cierto, el punto trascendental hacia el que convergen las líneas, desenredando las confusiones del destino, es un punto puramente dentro del drama individual de Jesús de Nazaret: sólo como tal, individual, se convierte en universal, relevante para todos los hombres.

Inmediatamente surge la pregunta: Si el punto trascendental resuelve los enigmas del destino humano, ¿cómo puede el horizonte ordinario de comprensión del hombre -donde luchamos con la injusticia, el crimen, el sufrimiento, la muerte, etc.- preservarse como tal y no ser simplemente anulado? Aplicando esto específicamente al drama de Jesús: ¿Cómo (dentro del horizonte ordinario de la existencia) puede morir en el "último" abandono de Dios y, sin embargo, resucitar en una unión con Dios que es igualmente "última"? Inicialmente, la única respuesta que podemos dar es la siguiente: lo que parece último dentro del horizonte humano, y se experimenta como tal (Jesús no experimenta una especie de "transfiguración" ideológica en su muerte), se toma en serio en el drama teológico -de hecho, se trata de forma más "absoluta" que en cualquier otro drama- y precisamente de este modo se trasciende. Se trasciende en la acción de Dios, *como* acción de Dios que, utilizando los jeroglíficos del destino humano, escribe su propia palabra definitiva, una palabra que no puede adivinarse de antemano. Y la escribe de tal modo que, dentro de la unidad, permanece la distinción: el punto de convergencia que desentraña el destino del hombre no se convierte en

un horizonte humano universalmente disponible, sino que es "presenciado" (por testigos como los heraldos de la tragedia antigua, como el "testigo ocular" que informa a Atossa de la derrota de su hijo Jerjes y de la victoria de los griegos)[2] y, en consecuencia, "creído". Sin embargo, mientras que el testigo ocular es distinto de los que sólo son creyentes, en el caso del drama de Jesús, no está dispensado de la fe; depende en muchos aspectos de la fe en medio mismo de su "contemplación";[3] curiosamente, en efecto, la visión aparentemente directa no produce mayor comprensión que la fe. Al revés:[4] Jesús considera una ventaja desaparecer de la vista de sus discípulos ("Os conviene que me vaya") y darles esa visión interior que el Espíritu Santo imparte a los creyentes.[5] Es el Espíritu quien perfecciona la autoiluminación que tiene lugar en el teo-drama; revela su sentido retrospectivamente, desde el final, y al mismo tiempo proclama su alcance universal hacia adelante, hacia un futuro siempre nuevo.

### b. La transposición de horizontes y las leyes teológicas que la rigen

Sobre la base de lo que ya hemos dicho, quedará claro que, para el teo-drama, el problema de la transposición de horizontes históricamente limitados a otros horizontes igualmente limitados sigue siendo secundario. Se trata únicamente de diferentes perspectivas sobre el mismo horizonte universalmente humano; a menudo, también, implica la esperanza ilusoria de que cosas que forman parte del horizonte último del hombre (como la muerte, el sufrimiento y la injusticia) puedan ser eliminadas o, al menos, consideradas como ilusorias en sí mismas y ser trascendidas. En cada caso, una visión más profunda restablece el horizonte. Esto ocurre, por ejemplo, cuando el hombre se da cuenta de que debe combatir el mal moral y físico con todos los medios disponibles y, sin embargo, nunca lo desterrará. (Los triunfos del hombre siempre se ven compensados por nuevos males; los no-valores fundamentales se vuelven inmunes a las "medicinas" del hombre).

Nadie puede negar la necesidad de emprender ciertas transposiciones, por ejemplo, del horizonte espiritual del tiempo de Jesús al nuestro. Basta pensar en el modelo geocéntrico del mundo; en la conciencia histórica, limitada a unos pocos milenios; en el traje cosmológico que visten las relaciones teológicas ("cielo"-tierra-"hades"); y en las ideas apocalípticas que todo ello promueve. En todo caso, hay que respetar varias leyes a la hora de emprender tales

transposiciones.

1. Toda transposición emprendida por el hombre tiene un a priori teológico: el Espíritu Santo, cuya tarea es universalizar el drama de Cristo; como símbolo de ello, en Pentecostés, traduce toda lengua a cualquier otra lengua. "¿No son galileos (y hombres del siglo I) todos estos que hablan? ¿Y cómo es que nosotros oímos, cada uno en su propia lengua materna (incluso la del siglo XX, etc.)?". (Hch 2,7s). Y es típico que esta transposición a priori, que es de la sustancia del propio teo-drama, siga exigiendo fe (o al menos algo parecido); pues siempre es posible ironizar sobre el fenómeno: "Están llenos de vino nuevo".

2. Donde no hay fe, se tenderá a concentrarse en los elementos secundarios y temporales de un determinado horizonte de comprensión y a elevarlos a primarios; así parecerán intraducibles y habrá que abandonarlos. Ejemplos de ello son la apocalíptica e inminente espera del reino de Dios, los milagros de Jesús y el nacimiento virginal. Se abandonan, pero la gente sigue considerándolas expresiones válidas *para su tiempo*, expresiones que, "desgraciadamente", ya no son realizables según el modelo del mundo contemporáneo; por tanto, hay que "desmitologizarlas" y sustituirlas por un modo de expresión que sea inteligible en general para el mundo moderno. En tal sustitución, sin embargo, la cuestión es la siguiente: ¿No están estos *chiffres*, que parecen pertenecer a un modelo de mundo del pasado más que del presente, constituidos precisamente de tal manera que, a través de ellos, Dios pudo expresar un elemento únicamente divino de este drama único, algo que no puede ser sustituido por las categorías de lo universalmente humano y lo existencial? En otras palabras, ¿no deberíamos reconocer este aspecto aparentemente secundario (antaño familiar y que ya no lo es) como la expresión orgánica de algo primario que imprime su carácter primario a lo supuestamente secundario? Karl Barth, por ejemplo, ha descubierto este tipo de carácter primario en el caso del nacimiento de la Virgen, y sin duda debemos reconocer que lo mismo ocurre con la sustancia de los milagros de Jesús: "Aunque no me creáis a mí, creed en las obras" (Jn 10, 38). En lo que se refiere a la apocalíptica, debemos tener mucho cuidado de no dejar de lado los elementos primarios que se invierten (visiblemente) en lo que es visiblemente secundario. Se trata de un caso de prueba, pues el rechazo de la apocalíptica nos enfrenta a la cuestión última: ¿No se engañó Jesús con respecto a los detalles de su visión del mundo y con respecto a su

razón de ser como un todo ?-en cuyo caso toda transposición a términos modernos es superflua de todos modos. El estudio neutral de los modelos del mundo tiene la legítima tarea de examinar la vitalidad y la fragilidad del marco proporcionado por una determinada *Weltanschauung*; sin embargo, no es asunto de dicho estudio, sino únicamente de la fe, determinar hasta qué punto la revelación primaria se ha expresado en formas secundarias y temporales. Si se descubriera este tipo de combinación de lo primario y lo secundario, habría dos maneras de resolver la dificultad. O bien lo que aparentemente es secundario debe ser elevado al nivel primario, en cuyo caso lo que parece estar limitado en el tiempo no forma parte de un marco obsoleto, sino que sigue siendo una expresión adecuada y supratemporal de la revelación viva, como se puede demostrar con certeza, en nuestra opinión, en el caso del nacimiento de la Virgen. O bien hay que decir que las verdades reveladas se expresan en una terminología o mundo conceptual obsoleto (como en la terminología apocalíptica -en sentido estricto- de los apocalipsis apócrifos de la época); y que, aun así, al menos en boca de Jesús y en la intención del Espíritu que inspira la Escritura (aunque el horizonte de los hagiógrafos se restrinja al de su tiempo, cf. 2 Pe, Judas, 2 Tes. 2 Pe, Judas, 2 Ts), estas expresiones pretenden expresar *cosas más grandes y diferentes* de las que pueden contener los conceptos limitados de la época. Sin duda, esto se puede aplicar a los textos que se refieren a la espera de Jesús de la llegada inminente del reino.[6] Volveremos sobre estas cuestiones en el contexto de la cristología (en *Teo-Drama*, tomo III).

3. Sin embargo, para que las transposiciones tengan éxito, no deben hacerse a costa de perder la sustancia o el peso de la revelación. La luz que brota en la autoiluminación de la acción dramática no debe ser oscurecida ni trivializada, es decir, despojada de su unicidad divina. Naturalmente, por tanto, el objetivo de una "mayor inteligibilidad para el hombre moderno" no puede ser un criterio último, sobre todo porque lo que Jesús quiso decir *realmente* entonces, incluso revestido del ropaje conceptual de la época, no puede limitarse a estos conceptos; además, incluso cuando sus palabras fueron comprendidas, causaron la misma ofensa entonces que hoy. Cuando se ha hecho una traducción, a menudo no queda claro a primera vista si ha habido una pérdida de sustancia; se requiere una reflexión más profunda sobre las interconexiones orgánicas de la revelación. Así, por ejemplo, al intentar "explicar" el Nacimiento Virginal con categorías puramente

"modernas", debemos tener en cuenta las consecuencias para la cristología: si José es el padre físico de Jesús, ¿cómo experimenta el Cuarto Mandamiento -proclamado por Yahvé- y cómo afecta la relación implícita padre-hijo a la relación de Jesús con su Padre celestial? ¿Puede seguir considerándose esta relación como cualitativamente diferente de la "adopción en lugar de un hijo", por ejemplo, tal como la practicaban los reyes del Antiguo Testamento? ¿Es diferente de la nueva etapa alcanzada en el Nuevo Testamento, en la que los creyentes son "adoptados como hijos" (Gal 4:5), "nacidos (de nuevo) de Dios" (Jn 1:13; 3:4) y, por tanto, "hijos de Dios" (Rom 8:17)?

Podrían citarse muchos otros ejemplos, por ejemplo, en relación con el modo de pervivencia del oficio apostólico (y, por tanto, en particular, del oficio de Pedro) en la historia de la Iglesia: la pérdida de significado en la comprensión de la plenitud pneumática del poder, de su origen y alcance, tiene consecuencias inmediatas y de largo alcance para quienes pretenden seguir a Cristo en su obediencia al Padre, una obediencia que reconcilia al mundo con Dios -aunque tampoco en este caso la reflexión teológica y espiritual hará ecuaciones apresuradas. En este contexto, por ejemplo, podemos tomar como punto de referencia 2 Corintios, un escrito de la época apostólica que seguramente contiene la mayor tensión dramática, y podemos preguntarnos: ¿Se encuentra todavía en la Iglesia de hoy todo el espectro dramático de esta lucha espiritual entre Pablo y su comunidad? y, en caso afirmativo, ¿cómo puede llevarse a cabo adecuadamente? O, partiendo de la base de que la autoridad apostólica no puede transmitirse (o sólo de forma muy limitada) a los sucesores, ¿no se ha reducido la tensión real de esta lucha y su contenido teológico interno a algo pasado, histórico, arqueológico y, por tanto, irrelevante para nosotros? Este sería un caso claro de pérdida de sustancia.

Por supuesto, el concepto de "pérdida de sustancia" o de "peso" no es inmediatamente obvio. El "peso" no puede medirse externamente por el número de "proposiciones que hay que creer" o "mandamientos que hay que cumplir". A medida que se formulan nuevos dogmas e instrucciones a lo largo de los siglos sobre la base de la revelación, este peso puede convertirse en una carga "que ni nuestros padres ni nosotros hemos podido soportar" (Hch 15,10). El "peso" del que hablamos es a la vez cualitativo y espiritual; no debe interpretarse de manera integralista o fundamentalista; él mismo exige un "juicio

espiritual" (1 Co 2,15) por parte del hombre que tiene una fe viva. Al formular su veredicto, este juicio espiritual tiene en cuenta una totalidad o plenitud que el creyente puede discernir por medio del Espíritu Santo, al menos hasta el punto de que, si bien nunca puede alcanzar una visión de conjunto de la misma, puede detectar toda omisión sustancial de ella como una violación de la ley del todo, de la proporción interior, o, mejor dicho, de la ley de la entrega de Dios, que es "siempre más". No nos equivocaremos si designamos el sentido de conjunto de la fe, su sentido del "siempre más" de la revelación -continuado en la Iglesia en toda su vitalidad- como la "*regula fidei*" de los primeros Padres, que no coincide ni con la sustancia objetiva del "*Credo*" ni con el acto subjetivo de fe por parte del individuo, sino que es superior a ambos y los media.

### c. La Iglesia reguladora

Tengamos presente que la autoiluminación del drama divino que envuelve al mundo permanece constantemente presente y actual a lo largo del curso de la historia. Lo que tiene lugar hoy no es el trueno reverberante que siguió a un relámpago ocurrido hace dos mil años, sino el Espíritu de Dios manifestándose aquí y ahora en "lenguas de fuego" sobre y en la Iglesia de los creyentes. Démonos cuenta, además, de lo asombroso que es que una multitud grande y diversa de personas -creyentes- tenga un sentido vivo de la mencionada totalidad de la revelación a lo largo de los cambiantes períodos de la historia, aun suponiendo, como hemos dicho, que al individuo dotado de fe también se le da una facultad que le permite discernir esta totalidad (1 Jn 2:20). A la luz de todo esto, parece no sólo oportuno, sino necesario, que toda la comunidad de la Iglesia esté dotada de un órgano especial que sirva de principio regulador para mantener la integridad de la revelación; su función es indicar cualquier interferencia grave en el equilibrio del organismo de la Iglesia, cualquier pérdida de sustancia o de peso. Tal órgano sería la encarnación de la *regula fidei* dentro de la comunidad de la Iglesia en su conjunto.

Aquí radica la importancia de lo que acostumbramos a llamar *el magisterio de la Iglesia*. Al principio observamos que la teología sólo puede ser una hermenéutica de la revelación y que la revelación, a su vez, como autointerpretación de Dios en Cristo a la Iglesia y para la Iglesia, es también hermenéutica; la primera está orientada a la

segunda, mientras que la segunda debe explicarse a sí misma en términos de la primera. De ahí que, teológicamente hablando, el "magisterio" sólo pueda situarse en el ámbito de esta última hermenéutica (que es, naturalmente, la fundamental). Su tarea es preservar, para los creyentes, la totalidad de la autointerpretación de Dios en Cristo, por medio del Espíritu, en y para la Iglesia. Ciertamente, esto incluye una relación con la teología, pero ya no se ocupa de poner los acontecimientos de la revelación en conceptos teológicos, y mucho menos en "sistemas". El "magisterio" reaccionará -como un instrumento sismográfico- cuando algún temblor subterráneo sustancial amenace la totalidad o catolicidad de la revelación. Cuando una proposición teológica, por ejemplo, que es correcta dentro del contexto total, se enfatiza tan unilateralmente, o se arranca tanto de su lugar orgánico en el corazón del organismo, que la armonía interna del organismo, expresada por la *regula fidei*, parece alterarse. Tal desplazamiento puede producirse en el ámbito de las formulaciones teológicas, pero aquí también, por supuesto, las proposiciones individuales tienen que encajar en una totalidad equilibrada; la misma proposición puede llevar una carga diferente en boca de Agustín y en la de Jansen. El "magisterio" no se ocupa principalmente de la formulación, sino de la acusación que lleva. Sus definiciones y condenas particulares se hacen siempre con vistas a restablecer la totalidad en peligro. El teólogo se esfuerza por alcanzar esta totalidad; el "magisterio" se pronuncia a partir de ella. El papel de este último no tiene por qué ser siempre negativo; también puede consistir en examinar algún elemento que la reflexión de la Iglesia (teológica o más espiritual) haya llegado a considerar como parte del centro orgánico de la revelación y en exponerlo expresamente como parte de la totalidad. Aquí lo esencial no es tanto que se pueda mostrar que el contenido específico ha estado ahí a lo largo de los siglos, hasta su origen, como algo poseído conscientemente; es mucho más importante mostrar que el organismo de la verdad debe haber llevado este órgano particular dentro de sí para poder funcionar saludablemente, independientemente de que tuviera o no conciencia clara o menos clara del propio órgano. Lo decisivo es que, vista la verdad desde dentro, siempre se mantiene el mismo equilibrio. (Vistas desde fuera, las definiciones suplementarias siempre parecerán "innovaciones papísticas").

Estas observaciones servirán de prefacio a nuestra discusión explícita de la Sagrada Escritura. Cuando hable por su cuenta, el

"magisterio" tendrá que basarse en la Escritura. Sin embargo, lo que aquí nos ocupa es la autointerpretación viva, siempre presente y siempre relevante de Dios en lo que hace por y con los hombres; por eso, siempre que se trate de las leyes de la transposición, podemos y debemos hablar también directamente de esta función reguladora. En primer lugar, el "magisterio" es una realidad aquí y ahora, porque el acontecimiento que ha tenido lugar entre Dios y el hombre ha de ser proclamado al mundo como algo que *siempre* está *teniendo lugar en un "ahora" siempre nuevo*. No como un mero informe (épico) de algún acontecimiento dramático pasado; debe referirse siempre al hecho de que este fenómeno histórico, como tal, es de todos los tiempos, siempre "hoy". Así lo predicaron los Apóstoles, y así debe predicarse a lo largo de todos los tiempos. También aquí el "magisterio" tiene un papel regulador. Cada cristiano tiene la tarea de anunciar con su vida y sus palabras, pero este mensaje debe serle proclamado primero a él, y con autoridad. En efecto, la revelación no sólo se interpreta a sí misma con autoridad en la Iglesia y para la Iglesia, sino que, *como* revelación, también confiere autoridad de forma explícita y oficial. Así, para cada época, la revelación es una revelación proclamada y, al mismo tiempo, una revelación que se interpreta a sí misma: "Como el Padre me envió, así os envío yo"; "Quien a vosotros os escucha, a mí me escucha"; "También por esto damos constantemente gracias a Dios, porque cuando recibisteis la palabra de Dios que oísteis de nosotros, la aceptasteis no como palabra de hombres, sino como lo que realmente es, la palabra de Dios, que actúa en vosotros los creyentes" (1 Ts 2,13).

Sin negar que el estudio teológico goza de la ayuda del Espíritu Santo ni querer representar la teología como algo sin importancia para la Iglesia -pues, como hemos mostrado, la autointerpretación de Dios tiene lugar esencialmente en el medio del hombre y su receptividad a ella-, lo anterior pone de manifiesto la diferencia entre el oficio docente (es decir, la proclamación oficial) y la teología.

## 2. *El lugar de la Escritura en el teatro teológico*

### a. Una palabra que viaja con nosotros

El tremendo papel de la Biblia en la religión cristiana parece arrojar dudas sobre la dimensión dramática de esta última. ¿Acaso no se nos presenta un relato épico de lo que ha sucedido, y no está toda la historia posterior y futura sometida a esta palabra final e inamovible?

Según esta concepción, la hermenéutica se limitaría a establecer con la mayor seguridad posible el sentido que se encuentra en el documento; a continuación, confrontaría el sentido así alcanzado con la comprensión contemporánea de la existencia y evaluaría críticamente el primero en función de la segunda o viceversa, según que el horizonte bíblico se considerase simplemente como uno entre otros, "de su tiempo", o que se contemplase la posibilidad de que (¿además?) la Biblia vaya una dimensión crucial más allá que cualquier época cultural particular (cf. Mt 24, 35). Hablar de la Escritura como "*norma normans*" -¿pero para qué? - acentúa la impresión de que todo lo que ocurre en el modo dramático procede bajo la égida y según las reglas de un texto fijo y escrito que lo determina todo de antemano, aunque estas reglas dejen espacio para decisiones libres.

La posición real de la Escritura en relación con el teo-drama es, de hecho, mucho más compleja; tan compleja, de hecho, que no puede reducirse a ninguna fórmula exhaustiva.

En primer lugar, está claro que la Escritura no es en absoluto el texto escénico acabado que rige la representación de la historia real; evidentemente, el texto escriturario se fija al final de los acontecimientos y no al principio. Por no hablar de la historia más antigua: no sabemos nada de lo que se escribió en la época de la historia de los Patriarcas; la tradición oral sobre este tema y sobre el Éxodo y el período de los Jueces se remonta a siglos atrás, para recogerse en la época de los Reyes y -en un proceso que, en términos de historia de la salvación, no adopta un perfil elevado- unificarse, formularse y fijarse de forma aproximada. Del mismo modo, en la época de los Profetas, sigue siendo relativamente poco importante que éstos pronuncien sus oráculos de forma puramente oral o que los pongan por escrito o los hagan redactar por sus discípulos. Además, esta totalidad, incluso en su forma escrita, está en continuo movimiento. Lo que está escrito se relee y se reinterpreta continuamente; a medida que sale a la luz su significado más profundo o se pone de relieve su actualidad, se reformula, se interpola, se actualiza, sin reparar en anacronismos; todo ello con la conciencia de que la misma historia, que avanza, lo permite y lo exige. Así ocurre a menudo que en un mismo texto se encuentran los estratos más diversos de la tradición, lo que plantea el difícil problema de decidir qué estrato contiene el sentido "auténtico". Esto no sólo se aplica al Antiguo Testamento, sino también, en cierto modo, al Nuevo. El propio Cristo es tanto la Escritura y la Palabra de Dios encarnadas en

que sería bastante inapropiado que escribiera algo. No obstante, cuando su historia llega a escribirse, su redacción muestra, no (como en el Antiguo Testamento) un progreso en la revelación misma, sino un progreso en la comprensión y la reflexión sobre ella. La preocupación por la transmisión de lo que "realmente sucedió" va de la mano de la preocupación por que estos acontecimientos pasados se representen, no como hechos desnudos (lo que sería meramente el nivel superficial), sino en la plenitud de lo que "realmente se pretendía" y que sólo ahora, tras la Pascua, se está comprendiendo. Estas diferentes capas de reflexión sobre el significado profundo de la Palabra que se hace carne en Jesús pueden reconocerse por doquier en el texto del Nuevo Testamento; de nuevo, es imposible decir si una etapa anterior o posterior está más cerca de lo que realmente se quiere decir, más cerca del centro de la plenitud de la Palabra. Puesto que se trata de la Palabra final de Dios, su verdad no puede equipararse a los hechos históricos desnudos, ahora menos que nunca; del mismo modo, la autointerpretación de esta verdad en términos de una comprensión eclesial no puede considerarse como un proceso secundario, netamente separable de la "historia". Jesús poseyó siempre la plenitud del Espíritu (Jn 3,34); lo que dijo e hizo no pudo ser comprendido por los discípulos hasta que el Espíritu vino sobre ellos (Jn 7,39); sólo a la luz del Señor exaltado que derrama el Pneuma llegan a ser capaces de poner en palabras algo de lo que realmente ha sucedido.[7] Así pues, la palabra del Nuevo Testamento es también una palabra en camino, que recorre de una vez por todas el camino que va del Jesús terreno al Cristo exaltado, y que, sin embargo, en el Espíritu Santo, es nueva en cada momento para todo el que la escucha. Es el camino de la muerte a la resurrección, y todo cristiano, en su discipulado, debe recorrerlo. Por tanto, también en el Nuevo Testamento debemos dudar en preferir una "capa" más antigua a otra más joven; también aquí cada capa conserva su propio valor inalienable, que no debe sacrificarse a una integración "hacia adelante". (Piénsese en las capas que constituyen el desarrollo de la reflexión cristológica). Así, podemos arriesgarnos a hacer la proposición general de que el sentido de la Escritura (allí donde está en proceso de desarrollo) viaja junto con la historia, y este viaje se atestigua no sólo externamente sino en los detalles de su texto. Naturalmente, esto plantea el problema de cómo se relaciona este itinerario de la Palabra con el cierre de la revelación objetiva al final de la era apostólica y con la plenitud del canon de la Escritura. La "clausura" como tal surge del carácter definitivo e insuperable de la

Palabra divina pronunciada en Jesús; pero el hecho de que la Palabra esté en adelante presente en la historia del mundo en esta forma más plena, capaz de infinita asimilación e interpretación, no es en realidad una "clausura" en absoluto, sino la "apertura" más amplia imaginable. Una señal de ello es que esta forma de presencia en la historia del mundo provocará reacciones mucho más dramáticas que la forma progresiva en la época preparatoria de la Antigua Alianza. "Mis palabras no pasarán jamás", dice Jesús, y entre estas "palabras" ocupa un lugar preeminente la palabra eficaz de su Cruz y de su Resurrección; hasta el fin del mundo, esta palabra planteará al espíritu humano una elección fundamental.

Otro problema relacionado con el "cierre" del corpus escriturario es el de la relación entre las palabras y los hechos del Jesús histórico y las formulaciones de la profecía pospascual en el seno de la Iglesia. La redacción final de la Escritura no tiene por qué coincidir absolutamente, en *un* sentido *material,* con las palabras reales de Jesús, con la forma real de sus actos y movimientos. "Todavía tengo muchas cosas que deciros, pero ahora no las podéis soportar" (Jn 16,12): esto no puede referirse sólo a las palabras no dichas de Jesús que pueden ser formuladas por "el Espíritu de la verdad, que os guiará a toda la verdad" (16,13) en beneficio de la Iglesia en su profundización; también debe referirse a las palabras realmente pronunciadas, pero formuladas de manera incipiente y preliminar, que ahora se concretan en una forma lingüística adecuada a la nueva comprensión. Las palabras de los discípulos al final de los discursos de despedida: "¡Ah, ahora hablas claro, no con figuras! Ahora sabemos que lo sabes todo. . . En esto creemos. . ." (Jn 16,29s.) puede considerarse como una profesión de fe pospascual. El Espíritu que interpreta los hechos y las palabras de Jesús -su propio Espíritu- garantiza la forma objetivamente adecuada de expresión, que es en ese sentido una forma final, de "cierre". Lo mismo se aplica a los relatos posteriores a la Pascua (como el relato de Pentecostés): por inspiración del Espíritu, los escritores encuentran imágenes y símbolos apropiados para expresar los acontecimientos históricos de un modo que pueda hablar a los hombres. No pueden reducirse a algo "subyacente", ni destilarse en una verdad general abstracta. Son miembros del cuerpo vivo de la Escritura y sólo pueden participar en la vida del conjunto si se dejan intactos. Lo normativo es la forma final. Su carácter definido y definitivo está en consonancia con la decisión y la firmeza de la oferta de salvación de Dios. Y la última

palabra de Dios no se ha dicho hasta que la "palabra" "resurrección" se ha desarrollado y formulado de tal manera que se hace visible todo su alcance. Sin embargo, la última palabra de Dios es tan vasta que nos deja espacio para oír también su silencio, como las estrellas revelan el cielo nocturno.

### b. Una palabra que es a la vez atestiguada y generativa

Por otra parte, el testimonio de la Escritura no es exterior a los acontecimientos, en la medida en que estos últimos se entienden a su vez, en términos bíblicos, como "palabras", "expresiones", "juicios" de Dios. La unidad de palabra y acontecimiento se expresa tanto en el Antiguo Testamento *dabar* como en el Nuevo Testamento *rhēma*. Puede suceder que la "palabra" preceda al "acontecimiento histórico", de modo que, cuando la palabra "se cumpla", Israel pueda reconocer el poder y la infalibilidad de Yahvé (Is 42,9); pero la palabra remite al acontecimiento, no queda "vacía" o sin resultado (Is 55,11): "Yo, el Señor, he hablado y lo haré" (Ez 17,24).[8] La palabra antecedente es soberana, pero también tiene un carácter dialogante: es superior a la reacción de Israel ante ella, aunque, en última instancia, tal reacción es precisamente lo que pretende. En efecto, siempre es proclamada por un portavoz de Dios dentro de Israel, alguien que la ha comprendido y la afirma. Es una palabra dentro de la "Alianza", es decir, una palabra que camina hacia la encarnación. De ahí que sea una palabra que va paso a paso con el pueblo, aunque no se pueda hablar de progreso continuo. Es difícil decidir si el paso adelante concreto consiste más en la iniciativa de la palabra de Dios o más en la respuesta de Israel (y posteriormente de la Iglesia primitiva) a la palabra eficaz de Dios. Aunque sea eficaz, la respuesta de Israel debe atribuirse al carácter de hecho de la palabra: se atribuye al *Espíritu* -la irrupción- de Dios. En esta categoría se encuentran el desarrollo y la formulación del mandamiento principal (el *Shemá*, Dt 6:4ss.) sobre la base de la ley de la alianza existente, o el paso del sufrimiento de Job al del Siervo Sufriente. Al mismo tiempo, debemos recordar que, de acuerdo con la naturaleza de la palabra de Dios, cada paso contiene algo último, algo que no es "sustituido" por el paso siguiente. (Así, en el Evangelio las tablas de los Diez Mandamientos están tan presentes como el Shemá, y en la Cruz las palabras de Job se hacen realidad tanto como los sufrimientos silenciosos del Siervo Sufriente). Así pues, lo que la Escritura abraza posteriormente (y sin embargo a lo largo de todo su

"caminar") como palabra de Dios y pone en palabras humanas tiene una continuidad interna con la palabra de Dios siempre activa en la historia: unas veces es ella misma, otras es su reflejo.

En cuanto a esta reflexión, tampoco puede separarse de la palabra misma con total claridad. Puesto que la palabra de Dios [*Wort*] siempre implica diálogo y crea una especie de facultad auditiva en su interlocutor, ya contiene una respuesta [*Antwort*] en su interior. En determinadas circunstancias, ésta puede ser una respuesta negativa: la reacción del corazón duro o de la cerviz dura, el alejamiento; pero también esto, como forma de la respuesta [*Antwort*], está inscrito en la palabra [*Wort*]. Por otra parte, la respuesta que la palabra pretende suscitar siempre implica que la persona que responde ha *escuchado* (de una forma u otra), es decir, presupone la palabra. Y cuanto más adecuada es la respuesta, más se convierte ella misma en palabra (dialógica). Un salmo puede ser una meditación sobre la Palabra o un himno de alabanza al Dios que habla o un grito de súplica a él: eclipsada por el Espíritu, esta respuesta es tan adecuada que puede ser asumida por la Palabra. Lo mismo ocurre con el conjunto de los libros sapienciales y con la palabra profética (y aquí no importa si esta palabra es directamente infusa o ha sufrido un proceso de reflexión en la mente del profeta). Así podemos comprender la continuidad entre el creyente que responde y el hagiógrafo: la palabra escrituraria que atestigua *[bezeugend*] no es exterior a la palabra de Dios que atestigua [*bezeugt*] (o, para decirlo más profundamente, que "se implanta y genera a sí misma" [*sich einzeugend*]), y, aunque ambas no son simplemente idénticas, la palabra generadora [*zeugend*] puede servirse constantemente de la palabra que atestigua *[bezeugend*] para hacerse presente, en esta última, para el creyente individual. En efecto, aunque en cierto sentido la palabra escrita *como tal* no pueda contener nunca "la anchura, la longitud, la altura y la profundidad" del Verbo encarnado -como atestigua claramente la propia Escritura (Jn 20,30; 21,25)-, este testimonio, al estar inspirado por el Espíritu, es siempre más que ella misma: Lo que en la superficie parece un libro, en su interior es "espíritu y vida"; está siempre dispuesto a ser utilizado e interpretado por el Dios vivo según su designio, para ser revelado al individuo que lo ama, o al grupo o a la época, como palabra nueva y siempre nueva más allá de todo lo imaginable.

El carácter externamente fragmentario y asistemático de los libros bíblicos proporciona en sí mismo un instrumento útil para este fin. "*Biblia*" es una colección de escritos de todos los géneros literarios

posibles, incluidos escritos ocasionales (las cartas apostólicas), poemas, oraciones, proverbios, leyes, crónicas, oráculos, revelaciones secretas, lamentos, sobrias instrucciones para la vida cristiana. . . . Esta aparente confusión está entrecruzada por hilos, abiertos y ocultos, que unen todo con todo; así se crea una especie de vasta red (¿con malla gruesa o fina?) dentro de la cual la palabra de Dios, atestiguada y generadora, puede atravesar sin obstáculos. La red abarca el contenido, pero no lo sujeta: es tan amplia y holgada que, en principio, no pierde nada del contenido, pero no pretende ser ella misma todo el contenido. Por otra parte, no es vaga, porque la palabra siempre tiene un contenido específico -nada es más específico que el Dios infinito- y, si la Escritura "deja cosas abiertas", sólo lo hace en el sentido de que deja espacio para el Verbo de Dios encarnado que se atestigua a sí mismo en y a través de la misma Escritura.

Hay algo más que no debemos olvidar: Jesús sabe que es la Palabra pronunciada por el Padre y que da testimonio del Padre, pero al mismo tiempo él mismo puede referirse al Padre como el que habla: "Según oigo, juzgo" (Jn 5,30), "Lo que digo, por tanto, lo digo como el Padre me ha mandado" (Jn 12,50), "Hablo así como el Padre me enseñó" (Jn 8,28). Pero Jesús también puede oír esta palabra infinitamente específica del Padre resonando desde la férrea finalidad de las palabras de Dios del Antiguo Testamento: "Escrito está: Al Señor tu Dios adorarás y a él sólo servirás" (Mt 4,10). Para él, la palabra fija y escrita irradia toda la plenitud del poder y de la decisión divinos; así responde a los saduceos: "¿No os equivocáis por eso, porque no conocéis las Escrituras ni el poder de Dios?" (Mc 12,24; Mt 22,29). Pero al mismo tiempo -en todos los Evangelios- ve que esta palabra fija se dirige hacia él: Moisés escribió sobre él (Jn 5,46; cf. Lc 24,27), y en él se cumple la profecía de salvación (Lc 4,21).

### c. Gramma y Pneuma

Todo esto se confirma además por la oposición tajante, hecha con frecuencia por Pablo, entre "gramma" y "pneuma", que, a la vista de los contextos (Rom 2,27s; 6,7; 2 Cor 3,6s., 14 ss.), sólo puede interpretarse como una oposición entre la "Antigua Alianza" (2 Co 3,14), en la medida en que se está "desvaneciendo" (v. 11) y es "obsoleta" (Rm 7,6: *palaiotēs grammatos*: la palabra escrita obsoleta), y la "nueva" Alianza profetizada por Jeremías (31,33), en la que Dios pondrá su ley dentro de ellos y la escribirá en sus corazones. En el

fondo, esta oposición no es entre "la letra" y "el espíritu"; "la letra" ("tablas de piedra", 2 Cor 3,3) se refiere a un aspecto meramente externo; el lado negativo de la antigua "palabra escrita" (*graphē*), el lado que hay que trascender, no es el hecho de que estuviera escrita: reside en el carácter "carnal" de la antigua ley mosaica. Es característico que, en Romanos, "carne" (junto con "ley", "circuncisión" y "letra") se oponga a "corazón" (Rom 2,25-29); pero "corazón" no denota interioridad espiritual en contraste con exterioridad física, pues de lo contrario Pablo no podría decir a los corintios que ellos mismos eran una carta de recomendación "escrita con el Espíritu del Dios vivo, no en tablas de piedra, sino en tablas del corazón humano" (2 Cor 3,3). A la institución carnal transitoria ("circuncisión" como signo de pertenencia a la "Antigua Alianza") corresponde una realidad carnal muy distinta, mucho más profunda, encarnacional, en la que, por medio del Espíritu Santo, la ley de Dios se "encarna" interiormente en el corazón humano. Cuando Pablo dice, bruscamente, que "el código escrito mata, pero el Espíritu vivifica" (2 Co 3,6), está pensando no tanto en la Escritura que consiste en caracteres escritos, sino en las "prescripciones de la ley",[9] que deben permanecer incumplidas -en lo que respecta al propósito más profundo de Dios- hasta la venida de Cristo y que, por tanto, subrayan el abismo entre la exigencia de Dios y la debilidad y la culpa humanas.

Para Pablo, por lo tanto, como para todos los demás escritores del Nuevo Testamento, la Escritura antigua (*graphē*) sigue siendo definitivamente inspirada por el Espíritu Santo de Dios,[10] pero este Espíritu es ya (encubiertamente) el Espíritu de Cristo, como se dice explícitamente en 1 Pedro 1:11.[11] La opinión que se encuentra de manera similar en todo el Nuevo Testamento, según la cual toda la Antigua Alianza (y, por tanto, todo el Antiguo Testamento) está "cumplida" (*plērōthēnai*) y ha "alcanzado la perfección" (*teleiōthēnai*) en la vida, muerte y resurrección de Cristo, es simplemente otra expresión de lo mismo. Objetivamente hablando, esto sólo podía entenderse correctamente en un sentido proléptico, y en la Antigua Alianza esto era subjetivamente imposible; menos aún podía haber una respuesta a ello en términos de obras; este hiato y deficiencia resultan en "gramma", prescripción incumplible. Todo escrutinio de las Escrituras es vano si no se busca y encuentra en ellas a Cristo, pues hablan de Él (Jn 5,46). Por tanto, en la medida en que "gramma" significa deficiencia, sencillamente no puede cumplirse; *debe* "matar", pues sólo el Espíritu encarnado puede dar vida.

Esto nos muestra los caracteres ontológicamente diferentes de la Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento. Orígenes tenía una sensibilidad particularmente fina al respecto.[12] En la medida en que las Escrituras antiguas sólo caminan hacia la Encarnación del Verbo, hay algo "abstracto" en ellas, a pesar de su intención proléptica y del movimiento hacia delante que las acompaña. La Escritura es una "prescripción" en más de un sentido: Es un preliminar escrito de lo que será la existencia concreta del Verbo; es un reglamento o decreto, anterior a la posibilidad de su cumplimiento; en esa medida tiene un sentido reconocible y circunscrito que, en su forma fija y escrita, sólo puede contener una pequeña partícula de la realidad plena, que -en la Encarnación del Verbo de Dios- allanará todas las barreras del sentido, capacitándonos "para comprender cuál es la anchura, la longitud, la altura y la profundidad" del "amor de Cristo, que sobrepasa todo conocimiento" (Ef 3,18s). Siempre que en el Nuevo Testamento se dice algo sobre esta plenitud -oralmente o por escrito- es expresión de la plenitud misma. La paradoja cristológica, es decir, que "toda la plenitud de la divinidad habita corporalmente" en el hombre individual, Cristo (Col 2,9; cf. 1,19), rige también la forma de la nueva Escritura, con el resultado de que no puede compararse con ningún otro libro. Este hecho, el de que el Nuevo Testamento esté regido por la cristología, llevó a Orígenes a designar la Escritura como *un* modo de la encarnación del Logos (además de la encarnación en su cuerpo físico y en su Cuerpo eucarístico-eclesial).[13] Esta manera de hablar puede aprobarse siempre que se tenga presente que una forma del Cuerpo es capaz de pasar a otra, es decir, si se mantiene la integración de todos los aspectos en la forma encarnatoria total. El cuerpo físico sería inarticulado, y por tanto no sería el cuerpo del Verbo, si este Verbo no se encarnara también en el lenguaje humano (lo que documenta la llamada "Escritura"), y si este Verbo (tanto el físico como el enunciado) no diera lugar, en los creyentes que lo reciben, a través de la Eucaristía y la predicación, al Cuerpo de la Iglesia. Una vez visto esto, podemos considerar la Escritura antigua (*graphē*) como parte de este acontecimiento de la Encarnación en la forma en que los escritores del Nuevo Testamento y la tradición posterior lo consideraron. La llegada a la existencia de la Encarnación está arraigada en la fe de Abrahán, que esperaba el día de Cristo (Jn 8,56), en la fe de Moisés, que "consideraba el abuso sufrido por Cristo mayor riqueza que los tesoros de Egipto" (Hb 11,26), y en la fe de los profetas que fueron inspirados por el Espíritu de Cristo (1 Pe 1,11).

Todo lo que se ve prolépticamente, sin embargo, sólo se incorpora al cumplimiento cuando éste llega finalmente.

El propósito de estas observaciones ha sido refutar la idea superficial de que, en el drama teológico, la Escritura desempeña el papel de un espectador y reportero de alguna manera no implicado que puede observar todo el proceso y puede "decir de antemano quién es el asesino". En todos sus aspectos, la Escritura es algo muy distinto: forma parte del drama mismo, se mueve con él. Hemos visto cuán rica es en perspectivas, no sólo por la inimaginable riqueza de sus enunciados interrelacionados, sino también por las diversas capas que se encuentran en cada enunciado individual, como está descubriendo cada vez más la exégesis moderna. También hemos visto que no podemos hacer una distinción absoluta entre la Palabra atestiguadora (y generadora) y la Palabra atestiguada. No podemos decir que la Escritura sea el testimonio [*Bezeugung]* del Espíritu Santo de que el Logos de Dios ha dado testimonio de sí mismo por su poder de generación [*sich zeugend bezeugt habe*], pues el propio Logos habla en el Espíritu Santo, y el Espíritu "tomará lo mío y os lo declarará" y lo interpretará (Jn 16,14). Y Jesús añade: "Todo lo que tiene el Padre es mío; por eso he dicho que él tomará lo mío y os lo declarará". El Padre da testimonio de sí mismo a través del Hijo y del Espíritu; el hecho de que es la Fuente abundante se manifiesta a través de todos los aspectos del acontecimiento de la Encarnación.

Por lo que respecta a la hermenéutica escriturística, también podemos ver que es una empresa precaria intentar distinguir varios "sentidos de la Escritura". Por supuesto, al tratarse de la encarnación (y del "prólogo" a ella que se encuentra en el Antiguo Testamento), el sentido fundamental será el "histórico", el sentido directamente humano y el sentido pretendido por el escritor. Pero sobre la base de todo lo que hemos dicho, está claro que el sentido "espiritual" no es un segundo sentido por encima o por detrás: el sentido "espiritual" es el sentido central, cristológico, que siempre está contenido en el "histórico". Este sentido "espiritual", cristológico y pneumático, puede desplegarse interiormente como la Buena Nueva de la gracia dada por Dios, que como tal quiere encarnarse en la fe y en la vida del hombre que la escucha (sentido "moral" o "tropológico") y dirige su mirada hacia adelante, hacia un cumplimiento (sentido "anagógico" o escatológico), que se manifiesta en Cristo resucitado y está todavía oculto en el creyente, como realidad presente abrazada en la esperanza. Todos estos aspectos están interrelacionados y se funden

unos en otros; los cuatro sentidos clásicos a los que nos hemos referido no son puntos de parada fijos: hay muchos puntos intermedios. La propia secuencia tampoco es irreversible: así, la llamada moral emitida por la acción misericordiosa de Dios puede presuponer el aspecto escatológico de la perfección, conteniéndolo como uno de sus elementos.

Si dejamos que la antítesis "gramma / pneuma" se mantenga en todo su contraste radical, como la divisoria de aguas entre el viejo y el nuevo eón,[14] está claro que la única interpretación realmente cristiana de la Escritura es una interpretación pneumática, es decir, una que lee la Escritura (antigua) (*graphē*) con vistas a la Encarnación de todo el Verbo divino y toda la Escritura posterior a la luz de esa Encarnación; además, tratará de interpretar lo que lee por el Pneuma de Cristo. Sin embargo, en la medida en que la Escritura en su conjunto no es más que un aspecto del acontecimiento total de la Encarnación del Verbo, no separable de los demás, la Escritura participa del carácter teodramático de esta totalidad.

Esto tiene dos consecuencias para la interpretación de las Escrituras. En primer lugar, dado que todo el propósito de Dios para el mundo está presente en cada fase del teo-drama -aunque la libertad humana no queda por ello eclipsada, ni siquiera cuando Dios pronuncia su Palabra final e insuperable en Cristo-, la totalidad de la Palabra debe estar también presente, en todo momento, en los libros y palabras individuales de la Escritura, por mucho que caractericen un aspecto particular, una fase concreta. La Palabra de Dios puede revelarse de nuevo desde infinitos lados, pero no puede parcelarse. Por eso, si hemos de proceder teológicamente, el pasaje individual sólo puede interpretarse adecuadamente dentro del contexto total de la Escritura, por mucho esfuerzo que tengamos que invertir primero en averiguar su significado particular, su significación especial, etc.

En segundo lugar, en la medida en que la Escritura es un aspecto del teo-drama en curso (y nosotros, como creyentes, estamos implicados en su desarrollo), la Escritura no puede comunicarnos ni nos comunicará ningún tipo de conocimiento desapasionado ni nos situará en una posición elevada, ni siquiera cuando se trate de pronunciar la Palabra final y definitiva de Dios. Precisamente porque esta Palabra es una palabra total de salvación -un Sí que no tiene ningún No (2 Co 1,19)- nos enfrentamos, más dramáticamente que nunca, a una decisión: ¿Responderemos con un Amén adecuado (2 Co 1,20) o no? Sobre la base de esta paradoja, a saber, que la decisión se

ha tomado y todavía *no* se ha tomado -la paradoja que nos ocupará a lo largo de nuestro estudio del drama teo -, la Escritura en su conjunto sigue siendo la palabra de Dios, "viva y eficaz, más cortante que cualquier espada de dos filos, que penetra hasta partir el alma y el espíritu, las articulaciones y los tuétanos" (Heb 4:12). Esta paradoja es la que hace de la Escritura un instrumento dramático en manos de la Palabra salvadora y juzgadora. Así, activa y operante, la Escritura interpreta su sentido y realiza así su propia hermenéutica. Y al hacerlo perfila también la forma de la prueba teológica.

### 3. *Sobre la estructura de la prueba teológica*

#### a. El hecho de autodiagnosticarse

La cuestión de la estructura de la prueba teológica -cuestión que pertenece a una "teo-lógica"- no puede responderse sistemáticamente aquí. Debemos limitarnos a extraer las consecuencias pertinentes de lo que ya hemos dicho, anticipándonos a la teoría teodramática que se va a exponer. Esta misma palabra, "teo-drama", da una valiosa pista sobre la dirección en la que debe desarrollarse y probarse la prueba teológica. Un método de prueba que disminuyera el carácter dramático del acontecimiento cristiano se mostraría automáticamente fracasado. Tales son todos los intentos de separar el conocimiento de la fe y del testimonio o que permiten que estos últimos se hundan al nivel de meros elementos subordinados. En tales casos, la historia que involucra a Dios y al hombre es eviscerada, absorbida en un "sistema" que puede ser visto y captado como un todo, y en particular el clímax dramático del fin de los tiempos bíblico es borrado en un "no-tiempo", un crepúsculo en el que el búho de Minerva puede volar.

El hecho histórico sigue siendo no sólo el punto de partida de toda prueba teológica, sino también su punto de referencia permanente. La paradoja final e inevitable es que, precisamente en ese hecho contingente, ha aparecido en escena el Logos último (que abarca todo lo fáctico y lo ideal). Con ese único "punto" de hecho, la esfera de lo eterno toca la esfera temporal, y sólo este punto puede difundir el sentido último [*end-gültig*, es decir, que "valdrá al final"] a todo el ámbito de los hechos, a toda la historia del mundo y de la humanidad. Lo que es único en la historia debe serlo también en lo que respecta a Dios, pues de lo contrario lo supuestamente único en la historia se hundiría de nuevo en el mito o en el reino del mero símbolo. Esto

significa que la prueba teológica -que gira en torno a la realidad Una- sólo puede moverse simultáneamente en dos direcciones: por un lado, tratando de establecer firmemente el hecho histórico en su unicidad y, por otro, esforzándose por mostrar que este hecho contiene un significado que abarca, consuma y trasciende cualquier otro significado proyectado. Así pues, no es sólo que el hecho histórico nos presente una interpretación del mundo impresionante, capaz de sostenerse entre otras: aquí se nos presenta, de manera bastante explícita, un sentido total que -a pesar de su carácter histórico, a posteriori- no puede ser superado; es "siempre más" de lo que podemos imaginar, y esto es algo que podemos leer en él a priori.

La reflexión posterior puede llevarnos a separar los dos aspectos y a dar una prioridad natural al primero, desarrollándolo hasta convertirlo en una ciencia distinta ("exégesis", "teología fundamental", como quiera que se conciba); Habrá que evaluar la "credibilidad" de los testigos principales, a continuación la de los testigos de apoyo y, por último, la credibilidad de las Escrituras que dan testimonio de los testigos; sólo entonces, después de que esto haya demostrado ser suficientemente fiable, la reflexión podrá pasar, en una segunda ciencia ("teología", "dogmática") a ponderar el trascendental significado contenido en el testimonio. Es evidente que algo falla en este proceso analítico: el Testigo que proclama el hecho, o mejor dicho, el Hecho que da testimonio de Sí mismo, también -inseparablemente- da testimonio de su sentido eterno, a priori insuperable; así pues, el reflexionante se encuentra ante una disyuntiva: o bien rechaza el testimonio de apoyo (por ejemplo, acusando a los testigos de apoyo, Pablo y Juan, de una interpretación defectuosa o excesiva de Cristo, el testigo principal), o bien debe reconocer la integridad del testimonio fundacional como parte del Hecho (en cuyo caso actúa como "dogmático" además de como "exégeta" o "teólogo fundamental").

En otras palabras, hay un atractivo inicial y básicamente humano en el testimonio del hecho, que nos permite sopesar la seriedad y fiabilidad del testigo con cierto grado de certeza. Los límites de este criterio se hacen visibles, sin embargo, en el mártir (la evolución de la palabra *mártir* y *martyrion* del simple testimonio oral al testimonio de sangre es significativa, aunque difícil de demostrar),[15] pues muchos hombres han ido a la muerte en aras de una opinión, una enseñanza, una *Weltanschauung*, y ello no prueba por sí mismo la corrección objetiva de estas ideas; ¿por qué no habría de ser Jesús de Nazaret un

hombre así? Si así fuera, el martirio de sangre del testigo secundario, asimilándolo al testigo principal, tendría poco valor. Debe ser al revés: todo el testimonio de Jesús debe permitirnos discernir que su Pasión, en particular, forma parte de su sentido; no es en absoluto una mera confirmación, en el plano del sentido humano ordinario, de la verdad de su enseñanza (cf. Sócrates), sino un elemento integrador de su verdad única. Sólo sobre esta base puede servir el martirio cristiano como una especie de prueba de (o puntero hacia) la verdad del hecho cristiano. Ante Pilato, Jesús da testimonio de su realeza (o de su oficio de Mesías y cumplidor de todas las promesas de Dios), pero es una realeza que consiste en dar testimonio de la verdad; en última instancia, este testimonio es su Pasión, que prueba la verdad del amor del Padre al entregar a su Hijo al mundo por amor del mundo. Su reino "no es de este mundo", pero tampoco trasciende la historia, porque "para esto he venido al mundo": es el reino suprahistórico de Dios que, a través de *esta* historia *particular*, se encarna en *toda la* historia (Jn 18,33-37).

A posteriori y a priori son aquí inseparables. Esto significa que siempre se nos presenta *todo el* fenómeno de la revelación cristiana dentro de la historia: sólo el Todo puede dar testimonio de sí mismo y mostrarse como la realidad insuperable *que debe* ser, si Dios mismo, el Único, está implicado en esta sucesión única de acontecimientos. Dios, "nada más grande que él", debe manifestarse en el desarrollo de la historia de la revelación de tal modo que también ella, el drama de Dios y del hombre, se muestre como algo "nada más grande que él". La cuestión crucial para el problema de la prueba teológica es si puede haber tal demostración y qué forma podría adoptar.

### b. Indicadores de la totalidad (cada vez mayor)

Por lo tanto, una sola prueba relativa a un aspecto de la verdad revelada sólo puede llevarse a cabo si este aspecto se evalúa a partir de la totalidad y de su lugar dentro de ella. Esto presupone siempre que la totalidad sólo se puede ver cuando se acepta (es decir, se tiene fe en) a Aquel que da testimonio de sí mismo. Ello se debe a que el Dios que, en el testimonio , da testimonio de sí mismo -pues es el Testigo primero- sigue siendo soberanamente libre, incluso cuando se revela; pero es tan libre que puede crear seres que son a su vez libres, cuya libertad puede llevar a la perfección mediante su propia y libre autorrevelación y entrega. Por tanto, podemos expresar esta totalidad

con las palabras *"Soli Deo Gloria*", siempre que añadamos que la gracia de Dios se glorifica en su creación y revelación (Ef 1, 6, 12, 14):6, 12, 14), que "el Dios de amor no necesitaba al hombre, sino que el hombre necesitaba la gloria de Dios",16 que es "gloria del hombre permanecer al servicio de Dios",17 porque "la gloria del hombre es Dios";18 y por eso mismo el "hombre vivo" que ha sido conducido a la libertad perfecta "es la gloria de Dios".19 Así pues, el punto de partida para contemplar esta totalidad (cada vez mayor) es esa relación primigenia entre Dios y el mundo (el hombre) que deja a Dios, Creador y Redentor (mediante su autocomunicación), la libertad de permitir que existan seres libres, creados. Vienen a la existencia a partir de él, existen en su presencia, están en él y orientados hacia él. Podemos hablar aquí de "*fines de analogía*", en la medida en que, por un lado, esta relación se distingue de un panteísmo o teopanismo que disuelve a Dios en el mundo o al mundo en Dios (y por tanto, al disolver la interacción de las libertades divina y creada, suprime el teo-drama). Por otra parte, debe distinguirse de toda forma de dualismo puro, que o bien aísla la divinidad de Dios del mundo y lo encierra en sí mismo (deísmo), o bien aísla la secularidad del mundo de Dios (lo que da lugar a que el pecado sea visto como una caída del ámbito divino, el secularismo y la teología de Dios está muerto). La posibilidad de distinguir entre Dios -que "lo es todo" (Sir 43,27) y, por tanto, no necesita nada- y un mundo de seres finitos que necesitan a Dios sigue siendo el misterio fundamental. Fundamenta todo lo que viene después, sin ser deducible de nada. Para él no hay alternativa "mayor". Sólo puede ser iluminada por la libertad infinita de Dios, que se muestra, *en* (pero no necesariamente *a través de*) la existencia de lo que no es Dios, como "Aquel-que-es-siempre-mayor": nunca podremos alcanzarle. Debemos dejar el campo libre a este Dios "siempre más grande" si queremos garantizar la posibilidad de la dimensión teodramática: debemos afirmar que la libertad incondicional (divina) no amenaza en absoluto la existencia de la libertad condicional (de las criaturas), sea cual sea la etapa histórica en la que se encuentre esta última, ya esté cerca de la primera, alejada de ella o volviendo a su ser real.

De ello se desprende un corolario: en la relación primigenia Creador/criatura, el Creador (que es "siempre más grande") sigue siendo superior a todo intento de la criatura por captarlo; no obstante, no puede ser simplemente desconocido para la criatura, aunque inicialmente esto sólo signifique que la criatura conoce su naturaleza

creatural, totalmente condicional, y puede concluir así que debe su origen a algún fundamento primigenio. Pero incluso cuando Dios sigue dando a su criatura un conocimiento y una participación nuevos y más profundos, tal revelación sólo hace brillar aún más la libertad del Revelador; hace imposible que el hombre convierta este don que ha recibido en una posesión propia, imposible que disuelva la fe que confía (y la perspicacia que obtiene *dentro de* tal fe) en una especie de conocimiento autónomo. No hay nada oscuro ni contradictorio en la afirmación constante de la teología y la espiritualidad cristianas de que, a medida que aumenta nuestra percepción de las maravillas de Dios y crece nuestra familiaridad (*familiaritas*) con Él, aumenta también nuestra reverencia (*timor filialis*), como podemos ver claramente en la propia actitud de Jesús hacia su Padre. La analogía del drama interpersonal puede ayudarnos a comprenderlo: cuando existe un auténtico amor personal entre dos personas, se produce simultáneamente un crecimiento en la intimidad y en el respeto a la libertad de la otra persona. Así pues, Dios no puede ser simplemente el "Totalmente Otro" (y por tanto lo Incognoscible), pero tampoco la "religión revelada [*geoffenbart*]" puede convertirse en "religión desvelada" [*offenbar*], transmutada en una especie de información absoluta sobre Dios.

De ello se desprende *un segundo* rasgo, a saber, un realismo fundamental frente al mundo que, con su sufrimiento sin fondo, su aspecto dudoso y su falta de sentido positivo, resiste a todos los intentos del Idealismo de interpretarlo. Pero también resiste a todo utopismo futurista del socialismo. Y, a un nivel más profundo, resiste a toda mera "doctrina" y a todas las técnicas personales destinadas a superar el sufrimiento. Ni las palabras, ni las técnicas, ni los consuelos sacados del futuro pueden estar a la altura de la realidad del sufrimiento, que nos alcanza a todos, todos los días. Todos esos intentos inútiles debían ser superados por un acto capaz de invertir, desde dentro, el valor del sufrimiento y dotarlo de sentido, un acto que sólo Dios podía realizar. Aquí, tomándonos por sorpresa, se abre una perspectiva sobre la síntesis central cristiana que radica en la divinidad del crucificado Jesús de Nazaret. La propia teología bíblica, y la teología patrística que la continuó, vieron la solución del enigma de la existencia humana en la posibilidad, en el Dios-hombre, de que Dios compartiera el sufrimiento del hombre, es más, de que sufriera por el hombre. Todo el sentido pende del hecho de que, en Jesús, el Dios que "no puede sufrir" es capaz de experimentar la muerte y la

futilidad, sin dejar de ser él mismo. Toda sugerencia que infravalore la genuina humanidad de Cristo (gnosticismo) y su genuina divinidad (arrianismo), tal como se expresa en la fórmula de Calcedonia, amenaza y de hecho destruye el pleno significado del "pro nobis" del que depende toda la teología cristiana. Sólo Dios puede perdonar los pecados y, por tanto, sólo Él puede "cargar con los pecados"; y el modo en que realmente los carga no puede descubrirse mediante la especulación, sino que debe presentarse, para nuestra creencia, en el misterio de la Cruz, que es una piedra de tropiezo para los judíos y una locura para los gentiles.

*En tercer lugar*, a partir de este punto central, se pueden seguir conclusiones en dos direcciones, hacia Dios y hacia el hombre. Hacia Dios, en la medida en que el realismo del sufrimiento de Dios con el mundo en Jesús de Nazaret apunta en la dirección del misterio de la Trinidad, en la dirección de la distinción entre Aquel que envía y Aquel enviado, Aquel que pronuncia y Aquel pronunciado, Aquel que se entrega y Aquel que es entregado e (incluso) Aquel que abandona y Aquel que es abandonado. Sin embargo, esta dualidad no puede ser última, sino que expresa una unidad del Espíritu, de disposición, unidad que también emerge directamente de la forma en que Jesús y sus testigos entienden a Dios. Esta unidad del Espíritu es indispensable si se quiere dar al mundo una participación interior en la esfera de Dios. Estas afirmaciones se exponen sin defensa alguna, pero son esenciales si queremos hacer inteligible la pretensión del cristianismo de ser, a priori, lo "siempre más grande".

Este mismo realismo del sufrimiento de Dios con el mundo en Jesús de Nazaret apunta simultáneamente en la dirección de una perfección del hombre; pues el hombre sólo es humano por ser un cuerpo con alma, y su muerte, en el ámbito natural, pone fin a la posibilidad de dar sentido a su existencia temporal. En el misterio de la Resurrección de Jesús no sólo el sufrimiento adquiere una plenitud de sentido, sino que se da al hombre una esperanza de perfección personal -como existencia física en el tiempo y en el espacio- incomparablemente superior a cualquier otra especulación (inmortalidad del alma, reencarnación, absorción de lo finito en lo Absoluto). Esta esperanza de la perfección del hombre está ligada a su esperanza de la perfección del cosmos que se centra en el hombre. La afirmación de Dios en su mundo -demostrada en la muerte y resurrección de Jesús- permite al hombre "mantener la fe en la tierra" sin enredarse en doctrinas de "eterna recurrencia" o de evolución siempre ascendente.

En este tercer "puntero" de , donde, centrado en Jesús de Nazaret crucificado y resucitado, la plenitud de la vida divina (Trinidad) se une a la perfectibilidad del hombre (resurrección), la teología y la antropología interactúan para producir una dimensión que puede afirmarse insuperable. Probarlo en detalle es tarea de una teología minuciosa; diremos algo en breve sobre el modo en que puede abordarse tal prueba.

Un *cuarto* aspecto consiste en lo que a Pablo le gusta llamar "el misterio de Cristo". Sobre la base de los tres aspectos precedentes, se trata de la síntesis infrahistórica de lo particular y lo universal, del pueblo "elegido" y de los demás pueblos no elegidos, síntesis que, en la mente de Pablo (Ef 3), no tiene parangón. Pues, por una parte, esta unidad abarca todas las medidas salvíficas particulares (positivas y negativas) que Dios tomó para educar a Israel para el cumplimiento venidero; están incluidas en la unidad a condición de que estas formas particulares se trasciendan a sí mismas y se conviertan en universales, pues, de lo contrario, son "rotas" (Rm 11,17) -aunque esto no significa que no alcancen el cumplimiento prometido (11,26), ya que constituyeron, y siguen constituyendo, la "raíz" histórica particular (11,18) del proceso de universalización. Por otra parte, todas las fronteras nacionales quedan borradas ante la Encarnación, muerte y Resurrección de Cristo: si la Palabra particular de Dios dirigida a Israel se hace carne, es decir, se convierte en un ser humano, y si este hombre carga sobre sí toda la culpa humana y la expía, se deduce que todo ser humano se ve afectado, personal y socialmente, por este Hombre-Palabra. Y puesto que -tercer aspecto- al individuo y a la humanidad se les ofrece aquí la promesa de la salvación última, se deduce también que este "mysterion" (Col 1,26; Ef 3,4-9), esta *Gestalt* que se manifiesta en la historia, teológicamente discernida, es a priori sin rival. Es una variante del segundo aspecto, según el cual la universalidad de la salvación permanece ligada a la figura particular y concreta de Jesús de Nazaret; sólo así puede ser una realidad, no una idea o una utopía.

Esto nos lleva a otra conclusión, a saber, que, después de Jesús, la presencia de esta salvación (que es a la vez concreta y universal) debía confiarse a una comunidad que la conservara, anunciara y administrara, es decir, la "Iglesia de judíos y gentiles" que realizaba concretamente el plan original para Israel. Por eso se la llama el "Israel de Dios" (Gal 6,16). Pero también trasciende su forma concreta, haciéndose universal; esto constituye su paradoja especial y

permanente,[20] que sólo puede resolverse cristológicamente: así, a su manera y según su propio rango, la Iglesia trabaja y sufre junto con Cristo en favor de toda la humanidad (*"sacramentum mundi"*). La presencia de este elemento concreto dentro de la historia universal (y por su causa) es el medio indispensable para que el "ahora" concreto y único del acontecimiento salvífico en Cristo pueda estar presente en cada momento histórico sin desvanecerse en el ámbito de lo abstracto. No en vano Pablo considera que el elemento estructural de la Iglesia en particular, el oficio apostólico, está singularmente irradiado por la gloria de Dios y de Cristo y la refleja (2 Co 3).

*El quinto* aspecto cierra la serie volviendo al primero. El presupuesto básico para toda comprensión de las cosas existentes y del Ser es la relación entre la libertad increada y la libertad creada; es la libertad de la criatura la que hace que se la denomine "imagen y semejanza de Dios" -y éste es también el impulso concreto de la "*analogia entis*". Por otra parte, el sentido de esta distinción entre lo creado y lo increado es que, en ella, la gloria de Dios se realice "sobreabundantemente "[21] en la libertad de la criatura. De esto se deduce que la Palabra de Dios que se realiza a sí misma, es decir, su entrega perfecta, debe suscitar una respuesta perfecta de y en la criatura libre; la libertad absoluta no debe forzar o dominar la libertad de la criatura. Al afirmar esto, debemos mantener todo el arco de tensión: pues, por una parte, la Palabra plena (*Wort*) presupone y a la vez realiza la respuesta plena (*Antwort*) -de lo contrario no llega realmente al hombre, no se hace realmente "carne"-; y, por otra parte, la presencia de la entrega perfecta, que es ahora el modelo definitivo de la acción ética humana, enfrenta al hombre a una decisión mucho más aguda que todas las formas anteriores de ética. Sólo después de que Dios haya pronunciado su Sí absoluto al hombre, puede éste pronunciar su No absoluto a Dios: el ateísmo auténtico es un fenómeno postcristiano. Esta amplia gama en la libertad, desde un pleno Sí humano y (al menos la intención de) un pleno No, lleva la tensión del teo-drama a su punto álgido; más que ninguna otra cosa, nos prohíbe disolver la actitud última del hombre de fe, esperanza amorosa y solidaridad en la actitud omnisciente de quien cree saber cómo acabará la obra y que está "por encima" del juicio divino.

Hemos enumerado estos cinco aspectos como punteros hacia una totalidad a la que miran, "de la que nada más grande puede pensarse". Por supuesto, pueden considerarse como un esbozo ingenuo de la doctrina cristiana, carente de matices, en el que cada afirmación debe

ser minuciosamente fundamentada. Sin duda. Pero nuestra intención era sólo presentar una especie de marco formal para las afirmaciones de totalidad (o catolicidad), un marco que siempre debe formar parte de nuestra conciencia cuando intentamos probar teológicamente la verdad de cualquier aspecto particular. La prueba sólo puede llevarse a cabo mostrando que el aspecto pertenece a esta totalidad y es indispensable para ella. Esto plantea la cuestión de si podemos vislumbrar esta totalidad (pues, como hemos dicho, no podemos tener una visión total de ella) de tal modo que nuestro juicio teológico pueda aspirar a ser válido, y cómo podemos hacerlo.

### c. Inclusión y exclusión

En primer lugar, debemos remitirnos a la autointerpretación de la revelación de Dios,[22] que no arroja rayos de luz parciales e inconexos sobre verdades individuales, sino que pretende comunicar una orientación completa sobre la acción rectora de Dios y la respuesta del hombre. En esa medida, toda revelación tiene también su punto de unidad en la Palabra definitiva de Dios, Cristo -omnis *scriptura divina unus liber est, et ille unus liber Christus est23* -, y puesto que Cristo es la revelación definitiva, el "libro sellado" se abre por sí mismo -liber *ipse aperit seipsum*.[24] En Cristo, Dios pronuncia una Palabra final (*eschaton logon*), aunque en medio del drama continuo del mundo. Esto proporciona al creyente una auténtica comprensión de la actitud de Dios hacia él y le muestra cuál debe ser su actitud hacia Dios. Cada una ilumina a la otra: la enseñanza ética de Jesús y de los Apóstoles es tan clara que nuestra mirada pasa suavemente del discipulado autorizado al prototipo autorizante, Jesús. La interpretación fidedigna de este último (el sentido de su vida, muerte y resurrección) muestra que las exigencias éticas fundamentales que se plantean a los cristianos son internamente evidentes.

Para que se nos transmita esta visión de las cosas, debemos dejarnos llevar por la Palabra. Los teólogos tienen la mala costumbre de interrumpir la Palabra antes de que haya terminado de hablar; a partir de algún fragmento comienzan a exponer sus propias especulaciones, importando principios que pueden *parecer* evidentes al hombre, pero que, desde la perspectiva de la Palabra de Dios, no lo son en absoluto. Tales son, por ejemplo, las ideas que el hombre cultiva acerca de la perfección de Dios y, por tanto, de la perfección de Cristo (y de María y de los santos ); tales ideas, sin embargo, no proceden de la

autorrevelación de Dios. Hay teorías que afirman que Dios no se ve afectado por el dolor y el pecado del mundo o que especulan sobre la naturaleza del conocimiento de Cristo o los límites de su abandono por Dios en su Pasión o sobre la ausencia de dolor en el parto de María, etcétera. Estas teorías no tienen en cuenta las afirmaciones bíblicas fundamentales de que Dios se mueve por los acontecimientos del mundo,[25] ni prestan verdadera atención a los pasajes que se refieren a que el Hijo fue entregado por el Padre (Jn 3,16; Rm 8,32); no pueden dejar intactas ni siquiera las palabras más claras de Jesús (como Mc 13,32; 15,34; cf. Hb 5,7). Tal vez el teólogo contemporáneo tenga aquí una tarea más fácil, contemplando la revelación bíblica desde el punto de vista de la "autocomprensión del hombre moderno", es decir, de su bancarrota ante la cuestión del sentido último: puede ser que tenga una visión algo menos obstruida de toda la profundidad del misterio de la Cruz.

Sin embargo, dejarse conducir es esencialmente la actitud de humildad y sencillez en la fe cristiana, que deja espacio a la auto-revelación de Dios, abriendo todo el ámbito, en la pureza de corazón (Mt 5,8), a la luz de Dios. Así discernimos esa totalidad sencilla que le pertenece en cuanto luz de Dios, que es él mismo sencillo y "uno solo".[26] A los corazones puros se les promete que "verán a Dios", y esto les facilita ordenar las cosas periféricas en torno al centro de gravedad, integrar lo particular en la pretendida totalidad y percibir la cualidad "insuperable" de la entrega divina. En lugar de poseer una "prueba", "son" un reflejo de ella en sus vidas. Al responder a la gloria de Dios y reflejarla, resplandece no sólo para ellos, sino también para los demás. Porque, según el Espíritu de revelación, la persona realmente santa -en el sentido de Levítico 11:44s: "Consagraos, pues, y sed santos, porque yo soy santo"- es la mejor "prueba" de la verdad de la revelación.

La prueba teológica no puede vivir totalmente aislada de esto. Debe intentar aproximarse a ella en espíritu, en el único Espíritu Santo de los muchos dones santificadores, que incluyen la sabiduría y el conocimiento y la expresión divina (profecía). Pero sólo podrá hacerlo si se mueve y piensa en el contexto del misterio primigenio, en el que se distinguen la libertad absoluta y la finita, en la adoración y la maravilla del amor infinito, que, al no necesitar ningún ser creado, tomó la decisión "inmotivada", en plena libertad, de crear un mundo y conducirlo a Dios. La prueba teológica debe remontarse aún más atrás, a la generación eterna del Hijo; no es algo que resulte simplemente de

la "naturaleza" del Padre como Aquel que se derrama (de otro modo podríamos haber captado la "ley" del Ser en el *bonum diffusivum sui* y así haberla dominado). Tampoco expresa alguna *necesidad por* parte del Padre, es decir, la necesidad de traducirse en su antítesis, el Hijo, para mostrarse real y verdaderamente Padre. (Pues en este caso la ley de la dialéctica sería superior a la libertad del amor que se entrega, y el hombre, habiendo deducido esta ley, habría adquirido poder sobre Dios y el mundo en forma de "conocimiento absoluto"). Ninguna prueba puede pretender llevarnos más allá de la contemplación de fe del Padre que entrega a su Hijo: cualquier visión pretendidamente global destruiría tanto esta contemplación como su objeto; como ya hemos dicho, quitaría todo dramatismo a la historia de los tratos de Dios con el mundo. Seríamos meros espectadores, siguiendo la acción pero no implicados en ella, excluidos de la salvación que toma la forma de acontecer y dejar acontecer.

Así pues, el método de la prueba es indivisiblemente doble: excluye todos los puntos de vista unilaterales que se niegan a aceptar que todas las cosas puedan integrarse en la totalidad libre Dios / mundo, tal y como interpreta la revelación cristiana; e incluye todo lo que se deja integrar de este modo. Así, opera simultáneamente por exclusión e inclusión. Si, según el "propósito de gracia" de Dios, la totalidad presiona hacia la *communio, la koinonía* entre Dios y el hombre, este método "ex-comunica" todo lo que se opone a esta *communio*, a cualquier nivel, e "in-comunica" todo lo que la promueve. *La communio*, sin embargo, es el misterio primordial, a saber, que Dios, por su amor gratuito, permite que lo que no es Dios participe de todos los tesoros de su amor; y esto se produce en una reciprocidad que, en la revelación cristiana, ha de fundamentarse de nuevo en Dios (en la Trinidad), aunque sin abolir la creaturalidad de la criatura. Esto nos da un anticipo de las atrevidas integraciones que abraza la fe católica: El poder de Dios se manifiesta en la humildad de Cristo, su riqueza en su pobreza; todo es "gracia" gratuita, que, como tal, suscita las "obras" del hombre como respuesta; la Iglesia, como presencia de Cristo en el mundo, es a la vez ella misma y más que ella misma... y más paradojas del mismo tipo. Estos conceptos atrevidos son todo lo contrario de la especulación humana que intenta a toda costa reunir los contrarios bajo un mismo epígrafe y que, por tanto, está obligada, en sus síntesis, a considerar la oposición de tesis y antítesis como insignificante en última instancia. El Hijo no es la antítesis del Padre, ni el mundo es la antítesis de Dios; por tanto, el Espíritu Santo no es la

síntesis que debe deducir la especulación, ni en la Trinidad interna ni en la "económica". Más bien, en Jesús, el creyente ha de ver al Padre; es más, ha de discernir el gesto de amor más distintivo del Padre en el abandono de su Hijo en la Cruz. De hecho, estos audaces esfuerzos de la fe no son más que obediencia al Dios que se muestra, capaz de unir cosas que el hombre considera incapaces de unirse. La desobediencia típicamente teológica cuestiona la "*magnolia*" obrada por la fuerza del amor de Dios, cuestiona su poder integrador divino. Incluso cuando esta desobediencia adopta un ropaje biblicista o fideísta, se trata en última instancia de la justicia propia del racionalismo.

Una vez más: la prueba teológica no puede producir su propio ideal de *communio* y luego tratar de construir sobre él síntesis entusiastas. El modelo de unión es establecido por Dios y realizado en detalle por Él; la tarea de la teología es seguirlo, paso a paso, recorriendo todas las etapas del camino divino, todos los aspectos del modelo divino, y -sobre la base de la unidad dada y con vistas a la unidad última- reflexionando sobre ella. La unidad es la decisión trinitaria y salvífica de Dios, que se manifiesta como "misterio" del Hijo en la fuerza unificadora del Espíritu, y siempre de tal modo que se dirige a la libertad del hombre y solicita su compromiso más característico. Aquí, por tanto, todo el diálogo intramundano de posturas, cosmovisiones y perspectivas queda superado por un diálogo dramático último, que, al tiempo que deja a Dios la primera y última palabra en todas las cosas, reconoce que ese mismo Dios ha decidido enviar su Palabra al mundo y dejarla allí. De este modo, el mundo no sólo puede oír esta "palabra clave", esta "señal", sino que también se ve impulsado a responder a ella, bien o mal; el mundo está obligado a salir de entre bastidores y actuar, en libertad, en el escenario. Esta respuesta consiste no sólo en la praxis del hombre, sino también en su *epignosis*, su teología.

Podríamos resumir todo esto refiriéndonos al principio de lo "siempre mayor", que se aplica a todo lo que concierne a Dios y a su revelación. Ignacio de Loyola (de quien es el ritmo de su vida) no es el primero en elevarlo a principio, ni tampoco Anselmo (cuyo *id quo maius cogitari nequit* constituye el ritmo fundamental de su pensamiento): lo encontramos en los escritos joánicos, que nos permiten hablar de una *comparativa* específicamente joánica. En Juan encontramos dos cosas a la vez: una implacabilidad que, justo cuando el punto más alto parece haber sido alcanzado , dirige nuestra atención hacia una región aún más elevada; y una gran calma, que considera esta dimensión "mayor" (capaz de una expansión infinita

hacia arriba) como el presupuesto natural de la *Gestalt* manifestada, es más, como la propia forma interior de esta última. Justo cuando Natanael cree haber experimentado la mayor revelación posible para un judío, Jesús le dice: "*Verás* cosas *mayores* que éstas" (Jn 1,50). Cuando el testimonio de Juan, "lámpara ardiente y resplandeciente", parecía el mayor testimonio que se podía dar a Jesús, éste dice: "El testimonio que yo tengo es *mayor* que el de Juan. . .", un testimonio por el que el Padre da testimonio de sí mismo en las obras de Jesús como Aquel que le ha enviado (5,36). E incluso estas obras no son superlativas: "Le mostrará obras *mayores* que éstas, para que os maravilléis" (5,20). E incluso estas obras mayores serán superadas por quien crea que el Hijo va al Padre y que el Dios de toda la Trinidad actuará en la Iglesia: "El que cree en mí hará también las obras que yo hago; y *mayores* que éstas hará" (14,12). En sus conversaciones con la samaritana y con los judíos, el fenómeno de Jesús va siempre más allá de toda comparación que puedan aducir: "¿De dónde sacas esa agua viva? ¿Eres tú *mayor* que nuestro padre Jacob?" (4:11f). "¿Eres tú *mayor* que nuestro padre Abraham? . ¿Quién pretendes ser?" (8:53). Pero Jesús responde que no se glorifica a sí mismo, sino que apunta al misterio cada vez más grande de su origen, abierto por encima de él: "El Padre es *mayor* que yo" (14,28). La Primera Carta de Juan aplica tres veces esta comparativa a la vida cristiana (y, por tanto, también a la teología): el hombre debe recibir la verdad, y tal verdad se basa en la veracidad del testimonio; pero la veracidad divina supera infinitamente la veracidad que existe entre los hombres: "Si recibimos el testimonio de los hombres, *mayor es* el testimonio de Dios, que ha dado testimonio de su Hijo" (1 Jn 5,9). Pero no sólo ha dado testimonio *a* los creyentes, sino explícitamente *en* ellos, para que participen de la verdad de Dios que trasciende el mundo: "El que está en vosotros es *más grande* que el que está en el mundo" (4,4). El cristiano está habitado por el Dios que es siempre más grande -y no se trata de una mera trascendencia por parte del hombre- y esta inhabitación, de algún modo indefinible, supera la conciencia y la conciencia del creyente: "Dios es *más grande* que nuestros corazones y lo sabe todo" (3,20). La única excepción aparente a esta comparativa siempre abierta es el superlativo evangélico: "Nadie tiene amor más grande que el que da la vida por sus amigos" (Jn 15,13): lo que es y sigue siendo la obra de amor más alta posible entre los hombres se abre a una obra insondablemente mayor: Dios mismo, por amor a nosotros, entrega a la muerte a su Hijo único, convirtiéndose así en el

prototipo sin par del amor (1 Jn 4,9).

La comparativa joánica puede excluir todo lo que se niega a someterse a ella. Todo lo que se detiene en algún punto pertenece al "mundo" y queda excluido, porque al hacerlo ya se ha excluido a sí mismo ("Si hubieran sido de los nuestros, habrían seguido con nosotros", 1 Jn 2,19). Pero tal exclusión sólo sirve para poner de relieve y hacer justicia al poder más fuerte e inclusivo de la verdad de Dios, que, cuando se eleva de la tierra, atrae hacia sí a todos los hombres (Jn 12,32).

### 4. *La libertad de la fe*

Hemos hablado de "punteros hacia la totalidad cada vez mayor": no debe haber pruebas abrumadoras, no sea que la libertad del acto de fe quede anulada de forma racionalista . No tenemos una visión de conjunto de la totalidad como tal, y las contradicciones que hay que conciliar son tan agudas que hay muchos que se niegan incluso a mirar en dirección a la totalidad. El problema que se plantea aquí, a saber, cómo la convergencia de punteros (que no es absolutamente convincente en sí misma) puede armonizar con la certeza de la fe sobre la base de un "asentimiento" personal fundamentado, ocupó a *John Henry Newman* toda su vida. Aunque no discute la "libertad" del acto de fe en esos términos, la cuestión en sí está definitivamente en el centro de todo lo que escribe sobre nuestra responsabilidad personal de "realizar" algo que hemos captado nocionalmente. Tomémosle como guía por un momento.

Las raíces del problema se encuentran en la controversia con el abate Jager en 1834. Esto es lo que llevó a Newman de la idea de una totalidad consistente en proposiciones de fe aparentemente dispares al reconocimiento de una totalidad que está viva aquí y ahora, una totalidad que tiene un perfil definido y que también se desarrolla libremente.[27] Newman había tomado esta noción, es decir, que existe un canon de un número limitado de proposiciones de fe explícitas, de los Divinos Caroline del siglo XVII. Esta verdad revelada es "independiente y objetiva" frente a la Iglesia; no yace "oculta en el vientre de la Iglesia, como si, juntas, constituyeran una sola unidad". Pero en el Tratado 73 Newman propone a continuación que la revelación no es un *sistema* revelado, sino que consiste en un cierto número de verdades separadas e incompletas que pertenecen a él; pero el sistema mismo, por poderoso que sea, no está revelado. No

obstante, de las proposiciones reveladas pueden deducirse verdades secundarias, que las aclaran desarrollándolas; Newman está dispuesto a admitirlo incluso en el caso de los antiguos credos. De hecho, en la segunda carta a Jager, reconoce una "tradición profética" en el seno de la Iglesia, que (como se contempla en 1 Cor 12:28) es tanto una interpretación de la Escritura como un suplemento de la misma.[28] Jager ataca el punto de partida de Newman, el número limitado de proposiciones fundamentales. Por su parte, Newman no está seguro de si debe ver la "*regula fidei*" simplemente en la Escritura o en el credo o en la totalidad de la enseñanza cristiana. Finalmente, en 1839, se "alarma", al estudiar las actas de Calcedonia, al comprobar que ha estado aferrado a los antiguos "textos clásicos", como Eutiques, que se negó a aceptar la interpretación del misterio cristológico expuesta por León I y el Concilio.29 Ahora ve la unidad que existe entre la revelación y la interpretación legítima de la Iglesia. En los últimos "Sermones universitarios" se da cuenta de que no es una serie de proposiciones, sino Cristo vivo el que está en el centro de la revelación, cuyos hechos, palabras e insinuaciones veladas "constituyen un germen que hay que desarrollar". Al final (en el decimoquinto Sermón) vislumbra *la totalidad* de la revelación divina y remite la fe directamente a esta totalidad, que se despliega a través de la historia y da los aspectos de dogmas particulares, pero que, en su totalidad, no se altera ni se amplía.

> La cuestión, pues, no es si tal o cual proposición de la doctrina católica está in *terminis* en la Escritura, a menos que queramos ser esclavos de la letra, sino si esa única visión del Misterio, de la que todos los tales son exponentes, no está allí;. . . Esas proposiciones se implican mutuamente, como partes de un todo. . . . Una sola cosa nos ha sido impresa por la Escritura, la idea católica, y en ella están todas incluidas.[30]

En 1844 señala: "Cuán relativamente insignificante es la cuestión de si la Escritura contiene la totalidad de la fe. La verdadera cuestión es ésta: ¿Puede la Iglesia decidir lo que está en la Escritura y lo que no? "[31]

Ahora, sin embargo, se presenta la cuestión crucial: ¿Es capaz el creyente de captar el misterio en una sola visión de tal modo que pueda interpretar los dogmas individuales como partes integrantes de una totalidad? Hasta la *Gramática del asentimiento* (1870), Newman sostiene la opinión de que un asentimiento "real" (es decir, "existencial") sólo puede darse a proposiciones individuales, no a un sistema de proposiciones como el que la teología -con razón, según

Newman- intenta construir.32 ¿Cómo se hace reconocible la totalidad en los aspectos parciales? La respuesta de Newman es: en la convergencia de los indicadores.33 Sin embargo, no sólo deben existir objetivamente, sino que también deben ser discernibles subjetivamente, y el órgano para ello es el "sentido ilativo". Podemos ver la amplitud con la que Newman concibe este órgano a partir de las diez aproximaciones a él que ha descrito J. Artz.34 En resumen, podemos decir que es la capacidad, inherente a todo ejercicio natural y científico del pensamiento, de localizar la totalidad que se busca. Es la capacidad de anticipación, el instinto de ir más allá de las verdades parciales y a medias, de ir más allá de lo meramente conceptual a la realidad subyacente que se pretende. Aunque Newman compara a veces este instinto espiritual con la imaginación, con un "olfato de la verdad",35 con un "sentido del tacto",36 no se refiere a nada sensorial, y mucho menos a nada irracional, sino a la facultad concreta de juicio de la persona total, que es más que una mera inferencia conceptual de conclusiones. Se trata de un "razonamiento implícito", donde "implícito" expresa el hecho de que el proceso es a la vez espontáneo e inobservado, es decir, una inmediatez psicológica, que no implica necesariamente ninguna intuición ontológica.37 Sin embargo, la mente debe tener ante sí una "imagen" del conjunto, una "*Gestalt* concreta y única";38 "imagen" se contrapone aquí a "noción",39 pero con ello sólo se quiere indicar la concreción del proceso y del objeto de la percepción, no de la visión total alcanzada, sino más bien una "captación única".40 Esta es, como hemos dicho, la dote de todo proceso natural del pensamiento ("inferencia natural"), que no necesita proceder por lógica explícita ("inferencia formal"). Así, los Padres de la Iglesia vieron siempre la fe cristiana como análoga al fenómeno natural de la creencia que todo ser humano racional debe llevar a cabo; también Newman nos asegura que inicialmente está hablando de la "creencia" en general, no específicamente de la "fe".41 Sólo cuando se trata de decisiones personales últimas, plenamente responsables, sobre verdades objetivas, estos dos modos de pensamiento se combinan en la "inferencia informal", respondiendo a la verdad-apelación de la cosa misma, que llama a todo el hombre a tomar una decisión respecto al significado completo. En este punto estamos lejos de una percepción *estética* (en sentido estricto) de *la Gestalt*; tendríamos que hablar, con Newman, de una percepción *éticamente exigida* de la forma, que implica tanto el sentido de responsabilidad de la persona como su *libertad*.42

Newman utiliza varias analogías para ilustrar lo que quiere decir. La primera, de carácter más negativo, es el paralelismo entre el modo de conocer de la física matemática moderna y el de la teología. A la edad de veinte años, Newman escribió un artículo en el que mostraba que incluso la ciencia exacta sólo llega "nocionalmente" a probabilidades; sólo es posible ir más allá de estas probabilidades mediante un principio que es "análogo a la fe".[43] En segundo lugar, retoma el pensamiento del benedictino Eusebius Amort (m. 1775), que había elaborado un argumento a partir de la "mayor probabilidad", pero que no llega tan lejos como la idea de convergencia de Newman.[44] La analogía jurídica es sustancialmente más importante: según el célebre tratado sobre la prueba del jurista S. M. Philipps,[45] el juez (o el jurado) puede utilizar la convergencia de "pruebas circunstanciales" (es decir, indicios) para excluir "toda probabilidad razonable de inocencia" del acusado y alcanzar así la certeza; del mismo modo, en teología, es posible sumar el peso total de las pruebas. Newman cita el caso de un juez que ha explicado al jurado la calidad de la prueba que ha de alcanzar: se llega a ella con la misma conciencia y responsabilidad que un hombre dedica a asuntos personales de la mayor importancia. En tal caso, las conclusiones extraídas serán tan dignas de crédito como los propios hechos disponibles.46 Mediante "una comprensión mental de todo el caso" se alcanza un "discernimiento de su resultado... mediante un acto claro y rápido del intelecto".[47]

Tal acto, sin embargo, es libre. Y cuanto más responsable es, cuanto más procede de toda la persona, más libre es. La distinción que hace Newman entre "inferencia" (la aceptación condicional de una proposición) y "asentimiento" (su aceptación incondicional)[48] está concebida especialmente para arrojar luz sobre la libertad. La certeza se alcanza "situándose mentalmente... en este punto medio. . . . Pero el centro en el que convergen las indicaciones teológicas no es otro que la majestad y el amor infinito de Dios que, en su revelación, se ofrece al hombre y pide su respuesta[50] . Si éste quiere negarse, encontrará mil razones para considerar demasiado débiles los indicios hacia esta totalidad, aparte de que, objetivamente, puedan presentársele de forma oscurecida e indigna de ser creída. Además, Newman sugiere que puede ser una ley de la Providencia que Dios hable más suavemente, cuanto más promete. . de modo que nuestra fe se eleva por encima de la razón por su Objeto, del mismo modo que, en la oscuridad de sus orígenes, se hunde por debajo de la misma razón. La

verdad divina, dice, se capta por un método sutil e indirecto, que es menos tangible que otros métodos, y esto la expone a la contradicción y al desprecio.[51] Este pasaje muestra cómo la gracia empieza a actuar en el ámbito de la psicología, utilizando su luz para abrir un camino por el que la libertad pueda avanzar hacia el centro; también podemos ver por qué Newman da al hombre inculto tantas oportunidades como al teólogo erudito de ver y afirmar la convergencia de punteros que da como resultado la certeza, si así lo desea. El hombre bueno y el hombre malo considerarán probables cosas muy diferentes.[52] "Está claro cuánto espacio hay aquí para la intervención de la voluntad. Nadie es tan sordo como quien no quiere oír "[53].

### *Primer excursus: Los enfoques adoptados por los primeros apologistas cristianos*

Lo que hemos dicho sobre la hermenéutica puede ilustrarse haciendo referencia a los primeros defensores de la verdad cristiana. Por poco sistemáticos y torpes que parezcan sus esfuerzos, todos ellos apuntan al punto que aquí nos ocupa. Es decir, intentan mostrar, en el hecho histórico de la revelación cristiana (articulada a lo largo del tiempo en la Antigua y la Nueva Alianza), la presencia y la automanifestación del misterio primigenio, misterio que, a priori, va más allá de toda solución religioso-filosófica inventada por el hombre, existente o posible. Todas ellas, desde el principio o a medida que se desarrollan, se remontan al misterio de la "*analogia entis*", mostrando que éste sólo puede conservar su carácter auténticamente misterioso si se presupone la revelación cristiana. Desde el punto de vista de la metodología, es muy correcto que entren aquí en contacto con la "filosofía" no cristiana, pues la "filosofía" antigua es idéntica a la "teología" o doctrina de lo divino (*theion*). Por otra parte, los apologistas no se limitan a filosofar: defienden la verdad de la enseñanza cristiana tanto de manera positivista y bíblica (por lo que, para los hombres de la antigüedad, el tema de la mayor antigüedad de la revelación bíblica tiene un significado lógico) como de manera práctica y ética, pues para ellos, teológicamente hablando, la existencia de la santidad cristiana (en contraste con la decadencia pagana) es tan convincente como la demostración histórica de la fuente de esta nueva forma de vivir. Aquí nos centraremos en algunos puntos destacados.

Es característico que *Arístides* comience su Apología a Adriano con una presentación de la "*analogia entis*". Habla de la distinción entre el

Movedor y lo movido; Dios es "incomprensible", pero podemos tener indicios de él a través de sus obras; no le falta nada ("no pide sacrificios de comida o bebida. . . . No busca nada en nadie, sino que todos los seres vivientes lo buscan a él": I, 5; no tiene "ninguna necesidad": XIII, 3). Creó el mundo para el hombre, y "me parece que lo único importante es honrar a Dios y no hacer daño a los semejantes". Dios es todo en todos: "El cielo no puede retenerle, sino que es Él quien abarca el cielo y todo lo visible e invisible. No tiene adversario, pues no hay nadie más poderoso que Él" (I, 5-6). Mientras que los bárbaros, los griegos y los judíos o no conocían a Dios o no le daban la respuesta adecuada, los cristianos "han reconocido los beneficios de Dios", y así "por su causa se derraman bendiciones sobre el mundo" (XVI, 1). Ya aquí encontramos la idea de que "sólo por la intercesión de los cristianos el mundo sigue existiendo" (XVI, 6), una forma inicial de la noción de que la Iglesia es el *sacramentum mundi*. Aquí se mantiene viva la palabra imperecedera de Dios y en las oraciones de la humanidad (XVII, 7-8).

En el "Discurso" *de Taciano*, de nuevo, Dios es sin principio, el Creador y Origen de todas las cosas; es invisible pero puede ser reconocido en y a través de la creación (IV, 3s.). No necesita nada fuera de él (IV, 5); su Logos es el "fundamento del universo", "luz de luz", no una declinación de Dios. Las nociones de emanación y dialéctica se rechazan desde el principio.

En muchas ocasiones *Justino* subraya que a Dios no le falta nada (*Ap* I, 10; I, 13), que crea por su bondad y que el hombre es libre (I, 10,43, 44). Todo hombre participa del Logos de Dios (y, en esa medida, es "cristiano": I, 46). Pero sólo el hombre que conoce los "misterios ocultos" de la crucifixión del Logos captará la totalidad del Logos; de lo contrario, sólo se apoderará de fragmentos (II, 10, rastros-semilla del Logos: II, 7) -por eso los filósofos paganos se contradicen tan a menudo. Es esta presencia de la totalidad del Logos lo que hace que "nuestra religión sea evidentemente más sublime que toda enseñanza humana" (II, 10). Aquí podemos discernir el aspecto inclusivo, que Tertuliano describirá como el "testimonio del alma naturalmente cristiana" (*Apología* 17, 6), y el lado exclusivo, que se expresa en el rechazo de la enseñanza pagana autocontradictoria sobre lo divino. *Hermias*, en su "Ridiculización de otros filósofos", lleva a cabo exclusivamente esta tarea negativa: los filósofos se pierden en sus propias investigaciones interminables y abstrusas, sus resultados son "insustanciales y sin provecho, sin apoyo en ningún hecho firme ni en

ningún razonamiento claro" (10). En contraste con Hermias, y complementándolo, tenemos a *Minucio Félix*. En su *Octavius*, presenta en primer lugar la "*analogia etuis*": Dios no se puede medir ni ver; es el Padre de todas las cosas (XVIII, 7-8), llena el cielo y la tierra, de modo que "vivimos con él" (XXXII, 9) y discernimos su presencia en sus obras (XXXII, 4). Luego subraya y demuestra la convergencia de *los logoi* parciales de los filósofos en el *Logos* total cristiano (XIX, 3). La libertad humana es también para él una preocupación fundamental (XXXIV; XXXVI, 1): Dios la pone a prueba; y (como decía Séneca)[1] Dios encuentra un "espectáculo glorioso" ver cómo el hombre lucha y se prueba a sí mismo (XXXVII, 1).

En la primera parte de su Apología, *Atenágoras* demuestra primero, positivamente, que los cristianos no son ateos por creer en un solo Dios: hay sugerencias e indicios de ello en los filósofos, pero se contradicen entre sí. El principio se lleva a cabo sobre la base de la revelación cristiana: remontándose a la filosofía antigua, se puede demostrar que dos dioses no podrían existir paralelamente o el uno dentro del otro (8), mientras que el concepto bíblico de Dios coincide con la sublimidad de Dios. Además, a través de la Trinidad, demuestra cómo Dios fue capaz de crear un mundo externo a sí mismo. Luego, negativamente, muestra que los cristianos, por ser monoteístas, no pueden sacrificar a los dioses, pues a su Dios no le falta esencialmente nada (13). "Sin embargo, el sacrificio que le es más querido es que busquemos conocerle. . . ."

*Teófilo* (en su *Ad Autolycum*) nos ofrece variaciones sobre el mismo tema: La gloria de Dios está fuera de nuestro alcance, está por encima de cualquier altura que podamos alcanzar (I, 3), es sin principio, el Señor de todo, que creó todas las cosas de la nada y puede ser reconocido en sus obras (I, 4); pero aunque podamos discernir a Dios en su Providencia, esto no significa que podamos verlo (I, 5). El hombre es imagen de Dios (I, 4), vive y respira en él (I, 7), es libre (II, 27) y puede elegir libremente entre la mortalidad y la inmortalidad (II, 24). Dios es autosuficiente, no necesita nada, mientras que el hombre necesita a Dios (II, 10). Para acercarse a Dios, debe convertirse en un espejo puro en el que Dios pueda reflejarse espiritualmente y hacerse eco de sí mismo (I, 2).

La *Epístola a Diogneto*, como Arístides y como la *Epístola de Bernabé*, subraya la futilidad de los sacrificios (judíos), ya que a Dios "no le falta nada". "En efecto, el que creó el cielo y la tierra y todo lo que hay en ellos, y que nos da todo lo que necesitamos, no carece ciertamente

de nada en sí mismo" (3). Pero al enviar su Palabra a los hombres (7), Dios, que es invisible para los hombres, se ha hecho reconocible a la fe: esto sucede tanto por la participación en los bienes de Dios como por la perspicacia (8). La "sobreabundante bondad y amor de Dios hacia los hombres" quiere realizar un "tierno intercambio" entre Dios y el hombre sobre la base de la entrega de su Hijo (9). Sólo ahora Dios se revela como el Padre que "amó primero a los hombres y por ellos creó el mundo... a su imagen" y, en su Hijo, los convocó a su "reino celestial". Ahora puede darse y recibirse el amor y esa "imitación de Dios" por la que una persona puede asumir desinteresadamente la carga de su prójimo (10).

Podemos concluir este excursus con una ojeada a la turbulenta "Apología" *de Tertuliano*. No es hasta su decimoséptimo capítulo cuando comienza a desplegar el concepto cristiano de Dios: Dios es inconmensurablemente grande, y por eso "sólo se conoce a sí mismo; por su sobrecogedora grandeza está igualmente cerca del hombre y alejado de él". Por su Palabra crea el mundo de la nada, un mundo que está ordenado de tal manera que "Él, el invisible, es visto; Él, el incomprensible, se hace graciosamente presente; Él, que está más allá de toda evaluación, es apreciado por los sentidos humanos". Luego retoma la analogía de Justino sobre el Logos que habita en toda alma racional (que será tan importante en Orígenes); sólo en la revelación positiva el Logos se hace explícito y genuinamente inteligible. Siguen consideraciones sobre la unidad formal de la historia de la salvación (20: las profecías del pasado se cumplen aquí y ahora, lo que nos da buenas razones para confiar en las promesas referidas al futuro, como en la Epístola de Bernabé 5, 3; cf. 1, 7; 7, 1) y también sobre la unidad material de la historia de la salvación (21), que se fundamenta en la preexistencia de Cristo. La divinidad de Cristo es atestiguada no sólo por la revelación, sino también por sus efectos en el mundo: "Mirad y ved si esta divinidad de Cristo es verdadera y real, si es algo que, conocido, refigura a los hombres en la bondad. . ." (21, 31). Termina (46 ss.) refutando la opinión de que el cristianismo no es más que una filosofía entre otras. La contraprueba se lleva a cabo en todos los frentes a la vez, teórica, práctica y éticamente, y sobre todo escatológicamente: sólo el poder de Dios, que se manifestó en Cristo muerto, puede perfeccionar al hombre resucitándolo de entre los muertos.

Detrás de los planteamientos concéntricos de los Apologistas subyace la idea no expresada no sólo de que la religión cristiana es, de

hecho, la totalidad trascendente de todos los *logoi spermatikoi* de las especulaciones y éticas tanto de paganos como de judíos, sino también de que esta totalidad es y sigue siendo insuperable. Esto se debe a que ha sido modelada por un Dios que no necesita el mundo que ha hecho y que, en su economía de salvación, ha perfeccionado su obra creadora entregándose libremente a él. Esta idea implícita se hace explícita por primera vez en Ireneo.

### *Segundo excurso: La verdad se reivindica a sí misma (Ireneo)*

Al argumentar contra las fantasías irreales de la falsa gnosis, Ireneo se apoya en la totalidad histórica y fáctica de la autorrevelación divina que constituye el fundamento y la culminación del mundo. En el segundo libro de su *Adversus Haereses*, sobre el trasfondo de una razón liberada por la revelación, se muestra que la falsa gnosis carece de fundamento; en el tercer libro, basándose en la Escritura, demuestra la unidad de Dios y de la economía de su Palabra (desde la creación hasta la Encarnación); el cuarto libro trata de la unidad de la historia (como unidad de ambos Testamentos); y en el quinto trata de la unidad de la humanidad que se ha logrado por la Resurrección de Cristo y la perfección del mundo en y por Dios. En todos los libros Ireneo habla de la unidad del ser humano individual, de la unidad del género humano y de la unidad (pneumática e institucional) de la Iglesia, en dependencia de Cristo. Estas unidades son interdependientes; o mejor dicho, hay una única unidad que se manifiesta en todos estos aspectos, y ésta es la "verdadera gnosis", que tiene tal cohesión interna que ninguna parte de ella puede aislarse del resto ni se le puede añadir nada (cf. *Ad. Haer*. IV, 33, 7-8). En última instancia, es la unidad económica de la Trinidad (IV, 33, 15), que abarca el principio y el fin (IV, 12, 4) y "constituye una sola cabeza en el centro", la cabeza de aquel que, "extendiendo sus manos, reunió a los dos pueblos en el único Dios", que "está por encima de todos y a través de todos y para todos nosotros" (V, 17, 4). Esto revela las dimensiones universales de la Cruz (*Epid*. 34). Esta unidad, sin embargo, es recibida en la fe "por la Iglesia, y conservamos esta fe cuidadosamente, pues el Espíritu Santo ha vertido, por así decirlo, esta excelente herencia en un vaso precioso, donde conserva su prístina frescura, además de renovar constantemente el vaso que la contiene" (III, 24, 1). En IV, 6, 5-7, Ireneo se embriaga positivamente de la totalidad sobreabundante: veintiséis veces repite las palabras "todo" y

"todo", mostrando y estableciendo esta plenitud desde todos los lados.[2] En todo momento, es lo real, lo factual, no lo especulativo, lo que constituye el locus de la prueba. Tres veces expone la máxima (que Justino ya había adoptado en *Apol.* I, 22, 4): "El hombre mejor se prueba a sí mismo por sus obras" (II, 30, 2; II, 30, 5; III, 12, 11). Frente a esto, la especulación gnóstica es mero "teatro" (I, 10, 5), una "tragedia" mitologizante (II, 12, 3) o, incluso, una "comedia" (II, 14, 1; II, 18, 5). Suena a canto de victoria cuando, en un pasaje magistral, Ireneo aplica el dictum de Pablo, "El hombre espiritual juzga todas las cosas, pero él mismo no es juzgado por nadie", a la posición católica frente a todas las formas de herejía , incluidos el paganismo y el judaísmo (IV, 33, 1-11): debe ser así, pues todas estas concepciones son parciales, mientras que sólo la de Ireneo encarna la unidad omnicomprensiva (IV, 33, 15).

El fundamento y el fondo de todo sigue siendo la "*analogia entis*": Dios, que es siempre más grande, que "según su grandeza y su gloria inefable... es incomprensible, y que, según su bondad para con los hombres y su poder omnipotente, concede incluso la visión divina a los que le aman" (IV, 20, 5), sigue siendo el leitmotiv de toda la obra.3 Ambos aspectos son necesarios, ninguno hace superfluo al otro. El Padre debe permanecer invisible, "para que el hombre no llegue a despreciar a Dios, y para que siempre vea espacio por delante para su ulterior progreso"; pero no debe permanecer tan invisible "que el hombre, totalmente privado de Dios, deje de ser él mismo" (IV, 20, 7). El Padre invisible se hace visible en su Verbo y en su Hijo, que nos lo revela como Padre amoroso y Creador de todas las cosas (V, 17, 1), de modo que todas las cosas creadas y las ordenaciones históricas pueden remontarse al decreto benéfico de Dios (*eudokia*).[4] Esta decisión divina es perfectamente libre, pues si Dios no estuviera totalmente libre de toda necesidad, no sería Dios (III, 8, 3).[5] Pero si Dios, que es incomprensible en su majestad, se revela en su Verbo y se hace accesible, este Verbo no debe estarle subordinado, sino que debe ser capaz de "atravesarlo" (IV, 4, 2), debe ser igualmente eterno (II, 30, 9) y, por tanto, preexistente (III, 18, 1; *Epid.* 51), Co-Creador del mundo (V, 18, 3), y debe haber procedido del Padre naciendo, dentro de la Divinidad, de un modo que nadie puede conocer ni deducir (II, 28,6). Cuando se califica al Hijo de "*polys*", "múltiple y rico" (IV, 20, 11), no es porque sus múltiples riquezas le sitúen un peldaño por debajo de la unidad del Padre, pues también el Padre es calificado igualmente de "*polys*", "múltiple y rico" (II, 35, 3).[6] El Hijo "ministra a la rica y

múltiple voluntad del Padre siendo el Salvador de los que han de ser salvados, el Señor de los que han de ser gobernados, el Dios de los seres creados, el Hijo único del Padre, el Mesías profetizado, el Verbo de Dios encarnado" (III, 16, 7). Ireneo se refiere habitualmente al Espíritu, la "Sabiduría de Dios" (*Epid*. 4), como de igual rango que el Verbo; Verbo y Espíritu son las "manos" con las que el Padre modela el mundo, y así como el Hijo cimentará la *communio* entre Dios y los hombres (V, 1, 1; V, 14, 2-3), así el Espíritu establece la *communio* entre los hombres y el Hijo (III, 24, 1); la "comunión del Espíritu" (V, 8, 1; V, 12, 2; V, 11, 1) completa la obra de Dios, que el Hijo ha confiado para ello al Espíritu (III, 17, 3; *Epid*. 5). Esto no afecta a la "simplicidad de Dios", que los gnósticos habían diseccionado (III, 13, 3); la perspicacia de Dios es una con su Palabra (III, 13, 9). Así, como Creador, es infinitamente libre (II, 1, 1), y el mundo no tiene otro fundamento que su pura bondad (IV, 14, 2),[7] que es, por supuesto, la bondad de la majestad absoluta de Dios, que por su propia naturaleza debe ser también y debe seguir siendo el Juez justo (III, 25, 2-3). Es absurdo, por tanto, separar estos dos aspectos de Dios y asignarlos a dos "Dioses" distintos.[8] Además, toda realidad creada debe llevar la huella de su "fuente"; Ireneo utiliza el término *ousia* para poner de manifiesto la relación de "ser" entre Dios y su criatura (IV, 2, 4; IV, 9, 1; IV, 11, 2), que persiste a pesar de la oposición radical entre el ser-Creador y el ser creado. El mundo pertenece a Dios (V, 24, 1).

En el hombre, una vez más, encontramos la tensión que ya habían encontrado Justino y Tertuliano. Ante todo, porque el hombre es libre (IV, 15,2; IV, 37, 1-4; IV, 39, 3; *Epid*. 11), es imagen y semejanza de Dios (IV, 37, 4; V, 12, 4). "Por naturaleza" tiene en sí algo del Logos,[9] y por tanto tiene relación con el Dios que se revela, aunque sólo en las sucesivas revelaciones del Verbo, hasta su Encarnación, el hombre aprende quién es realmente Dios. El hombre sólo puede ser perfeccionado por Dios mismo (III, 20, 1), lo que significa que sólo puede ser plenamente imagen de Dios cuando la Imagen eterna de Dios, su Hijo, se hace hombre y entra en comunión con los hombres (IV, 33, 4; V, 2, 1; V, 16, 2; *Epid*. 22). Entre la imagen incipiente y la imagen perfeccionada se extiende todo el drama de la vuelta del hombre a sí mismo, que, para Ireneo, sólo puede entenderse como un drama entre Dios y el hombre. A la libertad finita, idéntica a la exigencia de obediencia a la libertad infinita (IV, 37, 4), que, tanto para sí misma como para la criatura, es el epítome del Bien (IV, 38,4; II, 25, 3-4; II, 28, 1-9), se alza una vara de medir (*metron*). Es

precisamente esta "medida" la que los pseudognósticos no observan, mientras que el Hijo de Dios la observa en su economía de salvación y en su Encarnación. No se puede anticipar todo el plan de Dios: La Palabra de Dios debe revelárselo paso a paso, para que el hombre madure hasta un conocimiento genuino (V, 1, 1). La visión particular de Ireneo sobre este drama reside en su opinión de que la libertad humana, que es esencialmente un desarrollo (IV, 9, 3; IV, 38, 1) debe pasar por la experiencia de prueba (*peira*)[10] de la "alienación" antinatural de Dios (V, 1, 1) para alcanzar una comprensión interior del Bien, es decir, del amor de Dios. La experiencia del sufrimiento que, para que la libertad del hombre alcance una madurez interior, le es indispensable -aunque se aleje libremente de Dios- puede convertirse en su salvación: La Palabra de Dios, pronunciada por el Padre y obediente a Él, soporta este sufrimiento de alejamiento en la Cruz de un modo completamente real, hasta el extremo; pues, puesto que Dios es libre en todos los aspectos, no está en el poder del pecador que se ha alejado restablecer una relación correcta con Dios por sus propios esfuerzos.

Aquí comenzamos a discernir el significado de una antropología antignóstica: el hombre es espíritu, alma y cuerpo en una unidad (II, 29, 3), y todos estos tres elementos pertenecen a la imagen de Dios (V, 6, 1; V, 12, 1s.), de modo que incluso la carne debe ser descrita como *capax Dei* cuando Dios se revela al hombre. Todo el hombre está siempre implicado, y el sufrimiento y la muerte le pertenecen. De ahí, en Cristología, el realismo enfático del hacerse hombre, del hacerse carne de Cristo (III, 10, 4; III, 11,3; III, 16; V, 1,2), de su humildad (*Epid*. 73) y de su auténtica Pasión. (Porque el hecho de que Cristo haya sufrido es mayor y mejor y más eficaz que si se hubiera limitado a enseñar, por ejemplo: III, 18, 5-6; II, 20, 3.) De ahí también la insistencia en una auténtica recapitulación de la muerte humana, pues sin ella la Encarnación no habría sido completa (V, 23, 2; V, 31,2). El sufrimiento y la muerte del Hijo son reales: los sufre no sólo *con* nosotros, sino expresamente "por nosotros" (III, 20, 2; *Epid*. 72), cargando con nuestros pecados (IV, 33, 11) por puro amor (V, Prol.) y en obediencia expiatoria al Padre: aquí, por primera vez, Dios revela todo el alcance de su solicitud paterna por nosotros; no de otro modo habríamos tomado conciencia de su profundidad.

En el plan de salvación de Dios, la redención que viene a través del Hijo está destinada a todos los hombres (IV, 6, 5), pues la humanidad es una unidad (III, 12, 9). Todos los hombres comparten la misma

naturaleza y son libres (IV, 37, 2) -un rasgo enfáticamente antignóstico- y todos necesitan ser salvados por el Logos perfeccionado si quieren alcanzar la libertad perfecta. La obra de Jesús es la liberación del hombre (IV, 11, 4; IV, 18, 2); viene "en la plenitud del tiempo de la libertad" (IV, 22, 1), trayendo la "Nueva Alianza de la libertad" (III, 12, 14; IV, 33, 14). Lo "nuevo" que trae -y que él mismo *es*- consiste en el don de la libertad (IV, 34, 1), el anuncio de la "buena nueva de la libertad" (IV, 34, 3); los que "predican la verdad" en la Iglesia son "apóstoles de la libertad" (III, 15, 3). Sin embargo, este acto de liberación no puede ser un avasallamiento forzoso del hombre que viene de fuera, pues Dios actúa siempre, como la luz, por "persuasión",11 nunca por "compulsión" (IV, 39, 3; V, 1, 1; V, 19, 1). La libertad, particularmente como resultado de la operación del Espíritu Santo, es nuestra asimilación a la actitud del Hijo hacia el Padre, a saber, elasticidad en sus manos (IV, 39, 2-3), filialidad (III, 15, 2), sencillez (II, 26, 1), que progresa mucho más en el conocimiento de Dios que la presuntuosa teología gnóstica (V, 20, 2). Como consecuencia de todo su planteamiento (y de acuerdo con su idea de Dios como "el Abismo" y "el Silencio"), la pseudognosis está abocada a condenar al hombre "a buscar siempre y a no encontrar nunca "12 , mientras que, incluso cuando se le encuentra13 , el Dios cristiano es tan rico que podemos seguir buscándole y encontrándole por toda la eternidad (II, 28, 3; IV, 28, 2; V, 20, 2); IV, 28, 2; V, 36, 1); es tan rico como para compartir con nosotros sus inagotables tesoros de vida (IV, 20, 5-7).

Sin embargo, como el Dios redentor no domina nuestra libertad, el hombre conserva la libertad de decidirse a favor o en contra de la gracia: puede rechazarla (IV, 28, 3; V, 27, 1-2), en cuyo caso él mismo "elige libremente la separación de Dios, es decir, la muerte". Así pues, con el advenimiento de la gracia de Cristo, aumenta el peligro que implica la libertad; en otras palabras, aumenta la severidad del juicio. Ahora lo que está en juego es un Sí o un No eternos (IV, 28, 2; IV, 36, 4; *Epid*. 56). Sólo después de Cristo se produce esa concentración de poderes satánicos y anticristianos en la historia del mundo (V, 25, 1; V, 26, 2; V, 27, 1-2; V, 29, 2). Así pues, los acontecimientos salvíficos escatológicos no superan y suplantan el drama de la existencia: en realidad lo elevan a su verdadera estatura. Si Cristo, en su propia tentación, "recapituló la guerra que libramos con nuestro enemigo" (V, 21, 1), no nos ha dispensado de librar nuestra propia batalla. Aquí el Juicio parece estar (dualísticamente) abierto, pero en última instancia

Ireneo está convencido de que Adán, el primer padre y representante de toda la humanidad, se salvará (III, 23, 3-8; cf. la Caída se produjo por falta de atención, no por maldad: IV, 40, 3).

En la intuición de la totalidad de Ireneo, ésta sólo alcanza plena actualidad, en cada momento presente de la historia, en el contexto de su doctrina de la Iglesia, de su "*archaion systēma*" (IV, 33, 8 -esto puede significar tanto "estructura" como "epítome") que procede de Cristo. La Iglesia es ambas cosas a la vez: como "estructura" que ha sido modelada por Él, contiene, conserva y proclama la totalidad hasta ahora descrita, pero como "epítome" constituye también un aspecto de esa totalidad misma. También aquí vemos que la Iglesia es a la vez ella misma y más que ella misma y que, por tanto, no se puede distinguir entre lo que "es" y lo que "tiene". En cuanto a la "estructura", podemos distinguir entre sus fundadores, que recibieron de Cristo la totalidad de la obra de Dios para transmitirla, y la sucesión oficialmente autorizada de quienes la transmitieron posteriormente (III, 3, 2); Podemos distinguir entre la Sagrada Escritura (de la Antigua Alianza, completada por los escritos de los Apóstoles), que contiene todos los conocimientos esenciales para la salvación (II, 28, 1) y que es el "cuerpo de la verdad" (II, 27, 1), y la transmisión viva de esta verdad (III, 4, 1), el "oficio" apostólico, que, habiendo "recibido el carisma seguro de la verdad" (IV, 26, 2; cf. IV, 32, 1), ha "recibido el carisma seguro de la verdad" (IV, 26, 2; cf. IV, 32, 1). IV, 32, 1), tiene la tarea de mantener la interpretación correcta de la Escritura dentro de la tradición. Sin embargo, no sería correcto contraponer estos aspectos, por ejemplo, asegurar una contradicción en la afirmación de la suficiencia de la Escritura, por una parte, y la necesidad de su interpretación auténtica y de las tradiciones de los presbíteros, por otra[14] ; del mismo modo, sería un error preguntarse cuál de estos aspectos es "superior" al otro[15]. En efecto, la Iglesia no es sólo una estructura, sino un aspecto del único Epitome que la habita como su Ser mayor; no vive en ella como en un recipiente neutro, sino como en un organismo vivo, que es modelado, organizado y animado por esta totalidad. Este es el contexto de la enseñanza de Ireneo (difícil de clasificar) sobre la "*regula veritatis*", que, por una parte, es el epítome de la verdad revelada (que se nos imparte en el bautismo: I, 9, 4) y, por otra (como ya hemos dicho), es una especie de "órgano de equilibrio", que mantiene la autenticidad de este epítome. En esta medida, la palabra "canon" significa también "plumilla"; pero, humanamente hablando, el "epítome" sólo puede ser captado en una

forma particular, lo que significa que la "*regula veritatis*" puede equipararse a aquellas fórmulas creenciales más breves (111, 11, 1) o más largas (I, 10, 1; III, 4, 2) que resumen y "epitomizan" la verdad revelada. El hecho mismo de que Ireneo prevea una variedad de tales fórmulas muestra que no imagina que la totalidad pueda quedar aprisionada en ellas. La verdad está organizada (1,8, 1), pero este organismo es tan vivo y trascendente -puesto que el amor siempre más grande de Dios es su núcleo16 - que las palabras y las fórmulas nunca podrán dominarlo. Es significativo, sin embargo, que la breve fórmula contenga la "*analogia cutis*", entendida teológicamente: "Un solo Dios todopoderoso, que por su Palabra ha hecho todas las cosas, visibles e invisibles. . . Este núcleo (definido del mismo modo por los Apologistas), según el depósito de la revelación y el sentido de la fe de la Iglesia, produce los elementos estructurales individuales que llevan todos la marca de la totalidad, de lo siempre-grande.

Ya hemos hablado de las más importantes de estas características al enumerar los "indicadores de la totalidad". Destaquemos tres de ellas, que muestran el énfasis antignóstico típico de Ireneo:

En primer lugar está la continuidad entre la creación y la redención. Ya hemos visto que la creación tuvo lugar mediante el mismo Logos que la redención y que el hombre, por naturaleza, participa del mismo Logos que, apareciendo en forma perfeccionada como ser humano en Cristo, muere y resucita. Es característico, por tanto, que Jesús utilice las cosas de la creación en sus milagros para obrar la redención: el agua, transformándola en vino, y el pan y el vino, para ser modelados en su Eucaristía (III, 11, 5); hace barro del polvo, poniéndolo sobre los ojos del ciego de nacimiento -una referencia al modo en que el Padre hizo a Adán de la tierra (V, 15, 2-3)-. Del mismo modo, el ejemplo de los judíos, que se llevaron consigo los despojos de Egipto en su éxodo, es un modelo para nosotros: hacemos bien en utilizar las cosas naturales para llevar a cabo nuestro ministerio cristiano (IV, 30, 1-3). La totalidad cristiana no arroja una sombra oscura sobre el mundo y las cosas que hay en él, como hacen las demás religiones que niegan el mundo y las sectas cristianas, pues este mundo es obra del Dios que es el Bien supremo, destinado a la mayor participación posible en él.

Luego está la continuidad de las edades históricas. La aparente ruptura entre la Antigua y la Nueva Alianza ofrece a Ireneo la oportunidad de demostrar de la manera más enfática cómo ambas van unidas y cómo la Nueva se deriva lógicamente de la Antigua. En primer lugar, la Antigua Alianza en su conjunto es una profecía que

mira hacia Jesucristo: lo ratifica y es ella misma ratificada por el cumplimiento de la profecía (V, Prol.). La diversidad subyacente a las dos Alianzas se hace visible al mismo tiempo que su armonía (III, 12, 12); la Nueva es anticipada (IV, 32, 2) y anunciada (IV, 9, 1) en la Antigua: "Sólo hablamos de menos y de más con respecto a cosas que tienen algo en común, cuyas naturalezas no se contradicen". Así, la "ley de la esclavitud" fue dada a una sola nación, mientras que la "gracia de la libertad fue derramada sobre el mundo entero" (IV, 9, 2). Naturalmente, se insiste mucho en la idea paulina de la Ley como pedagogo que prepara para Cristo (IV, 2, 7; IV, 12, 5; IV, 13, 1), y el amor aparece como el cumplimiento de toda la Ley (IV, 12, 2). Sin embargo, no se abrevia la enseñanza paulina de que la ley convence del pecado: III, 18, 7, y que la justificación (por ejemplo, de Abraham, sin circuncisión) se basa únicamente en la fe: IV, 16, 2; IV, 25, 1; V, 22, 1. Así, mientras que la Palabra de Dios estará presente por doquier en la Antigua Alianza (IV, 5, 3ss; IV, 10, 1), parcialmente vislumbrada por los profetas (IV, 20, 10; IV, 33, 10)[18] , toda la economía de la Antigua Alianza sólo se hará inteligible a través de la Cruz de Cristo (IV, 26, 1). La Antigua Alianza no podía alcanzar la perfección (por eso los padres deben esperar en el *infernum*), pero Cristo la supera descendiendo allí, pues ha venido no sólo por sus contemporáneos, sino por todos los hombres, incluidos los que vivieron antes que él (IV, 22, 1; IV, 31,1; IV, 33, 12).[19] Esta doctrina omnicomprensiva de la historia subraya la "adecuación temporal" de todo lo que sucede; los "momentos adecuados" (*kairoi*) constituyen una serie ordenada (III, 16, 7), una "melodía bien construida y articulada" (IV, 20, 7). Nuestra mirada se remonta más allá del tiempo de la Ley, hasta el principio, y discernimos que éste está en armonía con el fin perfeccionador (recapitulador): Adán-Cristo, Eva-María; pues también la mujer debe pronunciar el consentimiento obediente que hace posible y acompaña la Encarnación, ese consentimiento que la primera mujer rechazó.[20]

Por último, está la continuidad entre Cristo-Espíritu y la Iglesia, perfeccionando la *communio* de los hombres y de la creación con el Padre. En María, el Espíritu suscitó la respuesta perfecta al Verbo; en la vida de la Iglesia produce también una respuesta proporcional a las exigencias de la ética perfecta de Jesús; ésta puede llegar hasta el martirio por la verdad de la Encarnación total y de la Pasión de Jesús (III, 12, 13; IV, 33, 9). Ireneo sólo puede ver a la Iglesia como una unidad: a través de la sucesión de los llamados a dar testimonio de la verdad (III, 3, 2), ella y su doctrina de fe son siempre las mismas en

todas las épocas y en todos los lugares (I, 10, 1; V, 20, 2).[21] Del mismo modo, la sucesión (oficio apostólico), la sana enseñanza y la santidad en la Iglesia no pueden separarse (IV, 26, 4-5). La plenitud alcanzada en Cristo no es un pasado fijado para siempre, sino que continúa siempre en la Iglesia aquí y ahora: "Él lo ha llenado todo con su venida, y en la Iglesia sigue cumpliendo la Nueva Alianza profetizada por la Ley hasta que llegue el fin profetizado" (IV, 34, 2).

Hemos expuesto aquí la teología de Ireneo[22] simplemente como un ejemplo del principio de totalidad de la hermenéutica teodramática del que hemos hablado a grandes rasgos. En el hecho central de la Encarnación del Verbo se realiza lo más grande posible: la glorificación total de Dios y del hombre en Dios (IV, 17, 6).

# E. LOS TEMAS DE LA TEOLOGÍA DRAMÁTICA

La teología siempre ha sido consciente de que tiene que ver con un drama entre Dios y el hombre, y esta conciencia se expresa a lo largo de los siglos en las diversas formas que ha adoptado la teología. Sin embargo, no ha sido tan consciente de que debía adaptar su forma a este contenido dramático, sobre todo cuando la teología entendía que su tarea no consistía en entrar en el drama normativo y reproducirlo, sino en explicar su significado, del mismo modo que innumerables estudios intentan dilucidar el significado de *Fausto*. Pues la teología no es un complemento del drama mismo: si se entiende correctamente, es un aspecto de él y, por tanto, tiene una participación interna en la naturaleza del drama (donde contenido y forma son inseparables). En segundo lugar, la teología dispone de diversos grados de intensidad de dicha participación, así como de diversos temas y modelos literarios, que le permiten representar el carácter dramático de la revelación, y cada uno de ellos abarca un aspecto del drama único, arquetípico e inagotable. Por supuesto, esto presupone que la teología se entiende implicada y comprometida con el drama que -según la Biblia- está teniendo lugar.

Lo que hemos dicho sobre el Evangelio de Juan es aplicable a los demás Evangelios, y también al conjunto del Antiguo Testamento: "Construido a la manera de un drama, nos hace participar en el conflicto entre las tinieblas y la luz, y nos obliga a elegir la luz mientras estemos a tiempo (Jn 12,30)".1 La parte del drama del Antiguo Testamento se encamina hacia una catástrofe (el rechazo de la nación, cf. Jeremías), a la que sigue una reconciliación muy equívoca2 . Jeremías), a la que sigue una reconciliación muy equívoca2 ; ésta se hace inequívoca en la parte neotestamentaria y se expresa en una intensificación recíproca: del rechazo de la nación a la oferta de Dios, por una parte, y de una concesión superabundante de la salvación, por otra, que llega en el momento culminante del rechazo. Objetivamente, es decir, desde la perspectiva de Dios, este resultado debe considerarse (escatológicamente) final y definitivo, mientras que, en la dimensión dramática de la historia de la Iglesia, está siempre presente, aquí y ahora, sin resolver, polarizado, implicándonos a todos, como comunidad y como individuos, en el drama bíblico.

El drama en su totalidad, con Jesucristo en el centro, pero

atrayendo al mundo, desde el principio hasta el final, a la acción, ha sido de vez en cuando objeto de una representación teológica. En la mayoría de los casos, esta representación ha sido parcial, es decir, la teología se ha presentado desde el punto de vista de un tema dramático concreto. Aquí mencionaremos cuatro de esos temas, dos de los cuales serán ilustrados por un autor cada uno.

### 1. *La demanda de Dios*

El pleito de Dios contra su pueblo elegido pero infiel, amenazado y anhelado por los profetas del Antiguo Testamento, alcanza su punto culminante en la vida, muerte y resurrección de Jesús. Su trasfondo es la "Alianza" y la "Ley" consagrada en ella. Fundamentalmente, se trata de una ley de gracia, que manifiesta un atributo esencial del Dios que se revela y se entrega gratuitamente, y convoca al pueblo elegido a responder con gratitud; a medida que se desarrollan los acontecimientos de gracia, se ve que tiene un componente inequívocamente jurídico.[3] Esto está relacionado tanto con la naturaleza divina de Dios como con la responsabilidad del hombre, considerado digno, como es, de la Alianza con Dios. El componente jurídico ocupa un lugar permanente y legítimo en el drama teológico y en su presentación teológica. Ninguna teología debe ser rechazada como no bíblica o no espiritual porque emplee categorías jurídicas (por ejemplo, la enseñanza de Anselmo sobre la redención). Mientras subsista la Nueva Alianza de gracia, el "juicio" seguirá siendo una articulación básica e indispensable de la revelación, algo que pertenece a su lenguaje.

Sobre el trasfondo de la ley de la gracia consagrada en la Alianza entre Dios y el hombre (inicialmente Israel), cualquier infracción de la ley por parte del hombre pecador atrae el juicio de Dios contra él.[4] Este juicio en la Antigua Alianza puede calificarse de "ficticio", pero el hecho de que al final se cumpla, al pie de la letra, en el caso de Jesús, muestra toda su gravedad y realismo. "Escuchad la palabra del Señor, pueblo de Israel, porque el Señor tiene un pleito con los habitantes de la tierra. No hay fidelidad ni bondad ni conocimiento de Dios en la tierra" (Os 4,1s.). Isaías hace la misma proclamación (3,13-14), Jeremías (2,9), Miqueas (6,2, recordando la fidelidad probada de Dios: 6,3-5).[5] El alegato de Yahvé a favor de la acusación (con el anuncio de las penas correspondientes) también puede convertirse en un pronunciamiento directo de juicio, como en el Salmo 50 y salmos

similares. Por otra parte, un hombre desesperado como Job puede intentar construir un caso contra Dios cuando ya no puede discernir la justicia de éste.6 Así, oscuramente, Job apunta hacia la Cruz de Jesús, donde Dios parece haber perdido su caso contra la humanidad.

En el Nuevo Testamento, el pleito de Dios contra el pueblo de la Alianza se concreta de la manera más paradójica: justo cuando, en el destino de Jesús, Dios parece haber perdido su pleito, lo gana rotundamente en la Resurrección de Jesús, como muestra Pablo en la Carta a los Romanos (3,4) y explica Juan con cierta profundidad (16,7-11). Los términos y expresiones de los tribunales de justicia se amontonan en torno a este pleito de proporciones escatológicas e histórico-mundiales. Así, sobre todo, los términos "testigo" y "testimonio":7 Jesús recibe el "testimonio" de Juan el Bautista, de Dios; se niega a aceptar el "testimonio" del hombre; nombra a los Doce para que sean "testigos", etc. Luego vienen los términos "convencer", "condenar" (*elenchein*), "acusar" (*katēgorein*), "Abogado" (*paraklētos*), "juzgar", "Juez", "juicio" (*krinein, kritēs, krisis*).8 El "testigo ocular" desempeña un papel especial en la época postapostólica.9 En todos estos términos, extraídos del lenguaje de la jurisprudencia humana para denotar una "ley (de gracia)" trascendente en la Alianza entre Dios y el hombre, se subraya con la máxima fuerza el carácter histórico y fáctico de la revelación divina: Jesús mismo, este ser humano histórico, es testigo de la verdad divina, como dice a Pilato (Jn 18,37). Otros testimonios, verdaderos y falsos, se presentan a favor y en contra de su testimonio; los falsos testimonios se derrumban cuando se enfrentan a él, el Juez divinamente designado (5,22); sin embargo, él mismo no juzga: su propia existencia provoca una separación entre los hombres (9,39; 3,18ss.).10 Algunos son capaces de leer sus palabras, sus obras, a sí mismo como "signos" (*sēmeia*) de la verdad divina escrita en la historia; otros no pueden; los ciegos pueden adquirir la vista, y los que ven pueden volverse ciegos, sobre todo si tienen la capacidad de ver y sin embargo no quieren (9:41). En todo este proceso, la verdad no es simplemente algo que se tiene a mano: es algo que se desvela en y a través de la actitud de los hombres, hasta el punto de que la misma verdad de Dios queda velada por el falso testimonio y el falso juicio de los hombres. Por eso, cuando el Espíritu, como Testigo del Hijo resucitado, "convenza al mundo de pecado, de justicia y de juicio", la verdad de Dios sólo se revelará -una vez más- a quienes (en la fe) puedan "ver", del mismo modo que sólo ellos comprenderán que el juicio sobre el "mundo" es lo

que realmente es.

Esta imagen inicialmente limitada del pleito de Dios contra el hombre -y, en última instancia, *con* el hombre- puede así ampliarse hasta convertirse en una interpretación omnicomprensiva de la revelación, ya que no sólo se remonta a la conclusión de la Alianza en el Antiguo Testamento, sino que también apunta hacia adelante, a la relación entre el Dios que crea, se manifiesta, redime al hombre y lo juzga, y la criatura libre que ha "caído" libremente y a la que, sin embargo, Dios puede dar curación y una nueva vista. Aquí el tema del "pleito" se abre a una dimensión teodramática universal.

## 2. *El drama total como demanda*

En su breve obra *Justificación*,11 Markus Barth ha mostrado cómo el tema de la "demanda" se abre de este modo. Partiendo de la doctrina paulina de la justificación, pretende abarcar la totalidad del significado escriturario, sin olvidar el sustrato del Antiguo Testamento, lo que le permite dejar atrás la arraigada "dialéctica" protestante que alterna entre polos irreconciliables12 -por ejemplo, "sacrificio y fe (u obediencia), juicio y amor "13 , la "justicia" de Dios y su "amor y fidelidad". "Forense" no significa en realidad externo, sino simplemente a la manera "de un proceso legal ante un tribunal",14 y, por supuesto, el tribunal de justicia terrenal es sólo una imagen, no un modelo que podamos utilizar para evaluar y leer la acción de Dios.15 Y cuando M. Barth presenta todo el proceso judicial como un drama en cinco actos, tiene que admitir desde el principio que Pablo también utiliza metáforas que son bastante diferentes de las legales16 y que al menos en un lugar -donde habla de la justificación de Cristo por Dios y la justificación de Dios por Cristo en el acto de la Resurrección- el pronunciamiento de justicia de Dios no tiene analogía,17 lo que también se aplica a "la gloria de su juicio".18

Todo descansa en la identidad veterotestamentaria de la "justicia" de Dios y su "gracia", que "significa fidelidad firme a la Alianza "19 , de modo que incluso la justificación, que es "la atribución de la fe como justicia", no es una ficción y no necesita distinguirse de la impartición interior de vida nueva20 : en la Resurrección de Cristo, evidentemente, ambas son una. Esta ecuación fundamental nos permite vislumbrar de inmediato la realidad última: "La cólera de Dios es el ardor de su amor "21 , de modo que su juicio (es decir, la puesta en práctica de su justicia) hará que "la aniquilación y la resurrección, la maldición y la

bendición, se sucedan en una extraña secuencia "22 , pero en cada caso la primera se realiza sólo con vistas a la segunda. Tampoco es como si Dios realizara un monólogo en este doble acto: "La manifestación de la justicia de Dios... pretende suscitar la reciprocidad: también el hombre debe y tendrá que mostrar justicia y fidelidad "23.

> Es precisamente el carácter forense del acuerdo de Alianza lo que exige una respuesta real por parte de la nación y un cambio en su forma de vida. La responsabilidad que se espera del Pueblo de Dios y que éste acepta es totalmente contraria a la suposición de que este Pueblo sólo puede, y sólo debe, actuar "como si" fuera elegido y santificado24.

Por consiguiente, M. Barth no ve ninguna contradicción última en las dos afirmaciones de Pablo, es decir, que el hombre es justificado por la fe pero será juzgado según sus obras25.

Aquí sólo ofrecemos un breve esbozo de los cinco actos del drama. El primero es el tribunal del juicio de la ira de Dios (anunciado con creciente urgencia y con alcance cada vez más amplio por los profetas ); según el comienzo de la Carta a los Romanos, ni gentiles ni judíos (¡sobre todo estos últimos!) ni prosélitos escaparán a él: "No hay justo, ni siquiera uno"; todos están por debajo de la norma y la exigencia de la santidad de Dios. Pero "¿constituye esto una victoria jurídica por parte de Dios? . . En ese caso, el triunfo de Dios se compraría simplemente a costa del hombre"; habría "fracasado como Creador".26 Por eso, en el segundo acto, Dios envía a su Hijo como Abogado ("testigo") del acusado. "Él aboga en nombre de los hombres pecadores, no de los santos disfrazados". El Hijo es "el representante divinamente designado de los hombres",27 hace intercesión. (No pide que la gracia prevalezca sobre la justicia, pues con Dios son una misma cosa, es decir, su fidelidad a la alianza). Y, como hicieron en cierto modo anticipadamente los suplicantes del Antiguo Testamento, desde Abrahán y Moisés hasta el Siervo doliente, interpone su vida ("sangre") por los pecadores. El "sacrificio" de su vida, como todo sacrificio, es "un acto de justicia "28. Es un acto de justicia en su obediencia total a Dios, en su cumplimiento de la Ley, que exige el amor a Dios y al prójimo. Dios acepta el ofrecimiento de sí mismo del Abogado. No perdona a su Hijo, lo hace "pecado"; la maldición de Dios recae sobre el Crucificado. En cuanto representante de los hombres - judíos y gentiles-, todos aquellos a quienes representa están "crucificados con él". "Pero en la medida en que el Crucificado es el Hijo de Dios, la "tensión" que aflora aquí "entre el cumplimiento y el fracaso" es "llevada hasta Dios mismo. . . . Aquí, claramente, Dios se

enfrenta a Dios". Con el último grito de Jesús, "la terrible idea de la muerte de Dios se hace pensable".30 Se abre un abismo absoluto: "al enterrar el cuerpo de Cristo, hay que enterrar también toda esperanza".31

El tercer acto, la Resurrección de Jesús de entre los muertos, introduce un giro completamente nuevo en el proceso judicial, algo que no tiene analogía. Pero siempre supimos que el Señor de la Alianza tiene el poder de "bajar a los infiernos y volver de allí". Y aquí no hay nada arbitrario, pues en el "acontecimiento trinitario interior" de la Resurrección, Dios Padre demuestra su fidelidad hacia su Hijo obediente. La muerte de éste fue a la vez una confesión total de pecado32 y una oración;33 así su Resurrección es a la vez su absolución y la concesión de su intercesión en favor de los pecadores. En este punto, M. Barth rechaza la metáfora de la "redención" ("pago") por pertenecer a otro contexto de imágenes, sobre todo porque dio lugar a "la teoría de la satisfacción jurídico-mercantil, que implicaba la creencia en la función vicaria de Cristo y la aplicación de sus méritos".34 "Sólo el amor personal entre el Padre y el Hijo y la propia fidelidad de Dios a los hombres... ganaron la partida". Como el Hijo es nuestro representante, su justificación también "ha cambiado totalmente nuestro estatuto jurídico".35

El cuarto acto, el envío y la obra del Espíritu, muestra finalmente que nuestra justificación (nuestro "haber resucitado con Cristo") significa que hemos sido insertados en la vida del Hijo: hemos sido hechos coherederos con él. A partir del acontecimiento de la Resurrección, los Apóstoles son enviados no sólo para dar a conocer el hecho del juicio misericordioso de Dios (aspecto cognoscitivo), sino también "mediante la prueba del Espíritu y del poder", reflejando el sufrimiento y la Resurrección de Cristo, para hacer presente el acontecimiento en la vida de los Apóstoles y, a continuación, también en la vida de la comunidad. Cuatro temas se reúnen aquí, no sin mayor significación de fondo. En primer lugar, el proceso de Jesús; a continuación, el anuncio de que los Apóstoles darán su testimonio, inspirados por el Espíritu, ante gobernantes y reyes; después, la representación de los Hechos de los Apóstoles, según la cual la predicación del Evangelio pasará de un proceso judicial a otro, pero no se verá obstaculizada por ello, sino que se verá poderosamente favorecida; y, por último, la referencia al próximo Juicio Final .36 Así, el tema del Antiguo Testamento (justicia-juicio-juicio) conserva su vitalidad en todo momento, llegando a su clímax en la "doxología del

juicio" (que también tiene sus raíces en el Antiguo Testamento) en la que el Juez es aclamado después de haber pronunciado sentencia: "¡Sí, tienes razón!" (literalmente: "Estás justificado en tu sentencia e irreprochable en tu juicio": Sal 51,4). En Pablo, este acto de aprobación de la justicia de Dios, que es la actitud fundamental del hombre reconciliado, es sencillamente: la fe. Es la respuesta de la Alianza a Dios, hecha posible ahora por Cristo, es decir, fidelidad a cambio de fidelidad. "La fe es, ante todo, atributo y don de Dios y de su Hijo "[37]. Por el Espíritu, todo esto permanece constante, aquí y ahora; la justificación no queda como un hecho meramente pasado o presente, sino que es siempre también un acontecimiento futuro (Ga 5,5). Porque, antes del último acto, vivimos en la esperanza.

El quinto acto es la manifestación visible de la salvación: el Juicio Final. Ahora los poderes del cosmos (de los que M. Barth ya ha dado debida cuenta) se inclinan ante Cristo; "no son simplemente aniquilados, sino que son finalmente llevados al orden que corresponde a su lugar en la buena creación de Dios".[38] El hombre, sin embargo, irradiado por la luz de Cristo, revela lo que está oculto en él, cosas desconocidas incluso para él mismo. Tanto lo malo como lo bueno que hay en él (de lo que, sin duda, "apenas o nada sabe") debe "pasar por el fuego del juicio de Cristo". Así, queda claro que "nada es bueno o malo en sí mismo"; "una cosa sólo es buena y justa cuando Dios la considera y la acepta como tal. Él, que es el único bueno, es el único que puede determinar lo que es bueno". Pero como nuestro Juez es también nuestro Abogado ante Dios, "nuestro caso simplemente no puede estar completamente perdido". "Dios se complace en su Hijo, y esto se desborda sobre aquellos a quienes su Hijo representa".[39]

M. Barth desarrolla su esquema dramático en setenta páginas, casi al estilo de un telegrama. Naturalmente, quedan abiertas muchas preguntas. ¿No es necesario, para comprender plenamente la perspectiva dramática bíblica, reflexionar explícitamente sobre la naturaleza de la libertad humana y sus poderes y sobre lo que implica la impotencia que caracteriza nuestro estado caído? ¿Habría que hablar un poco más del Mediador y de cómo, por una parte, es capaz de mantener hasta el final la Alianza con Dios y, por otra, es capaz de mostrar tal solidaridad ontológica con los pecadores que su justificación (su Resurrección) se convierte en la de ellos? ¿Cómo es posible rechazar la noción de acción "vicaria" y aceptar al mismo tiempo la de "representación"? ¿Y cómo el don de la vida por el Espíritu puede hacer al hombre interiormente bueno, si la bondad

depende siempre de la decisión de Dios? ¿Está totalmente desterrado el peligro del teo-panismo (o cristo-panismo), como desea explícitamente M. Barth? ¿Y se produce un verdadero drama entre la libertad divina y la humana?

### 3. *La dramática lucha de Cristo*

M. El esbozo de Barth, de tradición reformada, ya había sido precedido por el del luterano Gustaf Aulén, cuyo *Christus* Victor[40] llamó mucho la atención cuando apareció en inglés en 1931. En 1968, respondiendo a las objeciones, publicó su *Das Drama und die Symbole*.[41] Una vez más la soteriología está en el centro, pero (especialmente en la segunda obra) se amplía a una teología integral. Se diferencian nítidamente tres tipos de doctrina de la expiación: el tipo bíblico y patrístico (retomado por Lutero), que se denomina "dramático" y, por tanto, "clásico"; el tipo "objetivo" (en realidad *se objetiva* en un espíritu racionalista ), que también se denomina "latino", iniciado por Tertuliano y que encuentra su expresión más clara en Anselmo; y el tipo "subjetivo", desarrollado por Abelardo como reacción a Anselmo[42] y que se afirma en el Pietismo, la Ilustración y el Idealismo. En lugar de entrar en la distinción, a menudo peliaguda, entre "dramático" y "objetivo", es mejor preguntarse en primer lugar por la perspectiva global de Aulén, que corresponde a su presentación del tipo "clásico".

Dos intuiciones (relacionadas) son dominantes: en primer lugar, el poder abrumador del mal en el mundo, más fuerte que cualquier poder humano. Sólo Dios puede con él, pero no puede ser derrotado por un acto externo de poder por parte de Dios.[43] Puede que hoy en día esta verdad ya no pueda expresarse en categorías bíblicas (por ejemplo, Pablo habla de los "poderes elementales" de la "muerte" que son fruto del "pecado") o en las metáforas patrísticas (a menudo mitológicas) según las cuales Satanás tiene algún derecho sobre el hombre: sin embargo, esta verdad no es menos actual en la atmósfera dominante en el mundo.[44] Ya no se habla de pecado porque el concepto ha sido reducido y "racionalizado" por el legalismo. Ya no se habla de "la cólera de Dios", sino del fenómeno del *homme révolté* que se opone a un Dios cruel o a un destino anónimo, y la gente se siente abrumada por el vacío y el sinsentido de la vida; el mundo es un mundo sin gracia. Detrás de todo ello, por tanto, la pregunta de Lutero: "¿Cómo puedo encontrar a un Dios misericordioso?" es hoy tan

pertinente como antaño.[45] El único que puede hacer frente a estos "poderes" es aquel que es más poderoso que el hombre: Dios debe entrar en las listas contra ellos.

La segunda intuición transpone una "doble cara" a la imagen de Dios mismo.[46] Pues, por una parte, como hemos dicho, el mal no puede ser vencido desde fuera; la oposición de Dios a las potencias del mal debe llevarse a cabo desde dentro, en el escenario de la historia del mundo. Por otra parte, esta oposición no debe conducir a una dicotomía maniquea, pues sólo Dios es absoluto, e incluso los poderes hostiles deben servir finalmente a su designio omnicomprensivo para el mundo. Incluso podemos decirlo así (con M. Barth): hay un conflicto entre "ira" y "amor" en Dios mismo, pero el amor es más profundo que la ira, y esta última es superada por la autoentrega divina en Jesucristo.

Desde esta perspectiva podemos entender la postura polémica de Aulén frente al sistema "racional" de Anselmo; podemos discernir su manifiesto luterano: "Dios estaba en Cristo reconciliando consigo al mundo" (2 Co 5:19); es decir, sólo Dios, el único que puede hacer frente al vasto poder del mal, actúa en y a través de Cristo, mediante su Encarnación, su vida y enseñanza, su muerte y resurrección, y así Dios es a la vez el Reconciliador y el Reconciliado en una acción que es una y continua.[47] Cristo (¡que es verdaderamente hombre!)[48] es, como tal, únicamente la acción de Dios en la historia. Esto no sólo muestra que la dimensión dramática es una categoría última para interpretar los acontecimientos del mundo: es la clave misma de la imagen de Dios. En Cristo, Dios entra personalmente en escena, para entablar un "combate cuerpo a cuerpo" y vencer a los poderes que esclavizan al hombre.[49] Además, el drama de Cristo -que "no es una mera tragedia",[50] porque a través de la Cruz se alcanza la victoria de la Resurrección- es la única imagen válida de lo que Dios es en sí mismo: Aquel que vence mediante la entrega total de sí mismo.

Con ello se evita cualquier énfasis en una "obra" realizada por el hombre de la que pudiera pensarse que se eleva hasta Dios e influye en él de algún modo o le hace cambiar de opinión. Los términos "satisfacción", "expiación", "mérito", que fueron introducidos por Tertuliano y muy empleados por Gregorio I, se impusieron en Anselmo: La muerte de Cristo reconcilia a Dios con el mundo según el modelo legal de la justicia restaurada -aunque Aulén admite de buen grado que, según Anselmo, Dios no cambia; de hecho, es el Padre quien hace que el Hijo se haga hombre y muera-, de modo que

(supuestamente) la continuidad ya no se mantiene por la gracia de Dios, sino que viene a descansar51 en un sistema de justicia racionalmente perspicaz (es decir, en la "Ley" del Antiguo Testamento en lugar del Evangelio).52 Además, la muerte de Jesús (que ahora se convierte en el único acto soteriológico significativo de su Encarnación) ya no se enfrenta y lucha contra los "poderes elementales de este mundo", sino que se dirige a Dios Padre.53 La idea central de la teoría de Aulén reside en esta oposición de legalismo y racionalismo (o "*dogmática*" y "*drama*").

Por el contrario, el tercer tipo, "subjetivo", desempeña un papel que, aunque históricamente importante, tiene poca trascendencia para la teología. Traslada la continuidad desde Dios (el tipo clásico) o la *ratio* (segundo tipo) a la condición moral del sujeto. Así, para Schleiermacher (a pesar de la herencia de la Ilustración), "redención" significa la transformación de una vida, la toma de conciencia de Dios; y "reconciliación" es el resultado, estar reconciliado con el universo. Incluso en Ritschl no hay ningún cambio esencial con respecto a esta posición, aunque reintroduce el antiguo término "justificación", que suena objetivo (en lugar de "salvación").54 El tipo subjetivo es idealista y monista, por lo que excluye cualquier dimensión genuinamente dramática. Y mientras que para Anselmo lo único soteriológicamente relevante es la muerte de Jesús, para los "subjetivistas" Jesús sólo es importante como maestro y modelo humano.

La principal dificultad histórica de Aulén parece ser que la visión bíblica y patrística, "clásica", está tan llena de elementos mitologizantes: ¿cuáles son estos "poderes", quién es este "príncipe de este mundo" que, según Pablo y Juan, gobierna el mundo y la humanidad? ¿Quién es ese "demonio" que, según los Padres de la Iglesia, ha recibido poder sobre los hombres, ya sea un poder legal (de modo que hay que pagarle un "rescate") o un poder que se ha arrogado (Gregorio de Nacienceno), de modo que hay que derrocarlo mediante la astucia (Cristo de incógnito como Dios: Gregorio de Nisa), tragándose el anzuelo junto con el cebo como un pez, o siendo apresado en la ratonera de la Cruz (Agustín)? No es cuestión de renovar estos y otros símbolos hoy en día.55 Aulén reclama nuevas formas para que el conflicto permanente y fundamental entre Dios y los poderes hostiles pueda expresarse, no de forma puramente monista ni puramente dualista, sino *de forma dramática*. John Macquarrie dice de la demanda de Aulén: "Me parece que ofrece la base más

prometedora para una declaración contemporánea de la obra de Cristo", pero también observa que uno de los puntos débiles de Aulén "fue su incapacidad para enfrentarse al trasfondo mitológico de los principados y potestades".[56]

Podemos dejar abierta la cuestión de si, como ocurre con Macquarrie (y de hecho con el propio Aulén)[57] , lo demoníaco puede considerarse como el pecado primigenio de la idolatría, que en última instancia destruye a la persona. Pero Macquarrie tiene razón cuando dice que los tipos "subjetivo" y "objetivo" de Aulén son componentes indispensables en lo que concierne al hombre;[58] con lo que elimina la dialéctica luterana de nuestra imagen de Dios y de la doctrina de la redención.[59]

Más adelante tendremos que considerar cómo el "teo-drama" puede ser "teo-lógica" y, a su manera, "teología". Aulén tiene sin duda razón cuando afirma que la naturaleza insondable del amor de Dios y de su alianza con los hombres se manifiesta en la vida de Cristo, y muy particularmente en su Cruz y en su abandono por Dios[60] ; que esta alianza se cumple en el Dios-hombre, que al mismo tiempo fue totalmente obediente al Padre y mostró una solidaridad total con los hombres[61] ; y que la victoria de Dios, sellada en la Resurrección de Cristo, estaba implícita en ella[62].

### 4. *El drama del discipulado*

El alcance de este epígrafe es tan vasto que bastarán algunas indicaciones. Si, según la concepción cristiana, hay en el centro de la historia un drama que la determina en su totalidad (tanto si se ve más como un pleito o como una batalla o en otras categorías), la vida humana, tanto personal como social, también se verá modelada por él.

En el Antiguo Testamento, este tema no ocupa un lugar destacado, ya que aquí es sobre todo Dios quien dirige su pleito contra su pueblo, mientras que las guerras externas de Israel no aportan nada significativo al tema. En su forma original, la sentencia de Job, muy citada posteriormente en su versión de los LXX (7:1), de que "la vida del hombre en la tierra es una guerra", es simplemente una referencia al agotador trabajo del jornalero que trabaja en el campo. Orígenes es el primero en aplicar las guerras de la peregrinación de Israel por el desierto a la guerra espiritual de los cristianos.

La idea de la vida como servicio militar era común en la Antigüedad precristiana, al menos desde Platón (pero sin duda tenía raíces en

Pitágoras), y sobre todo entre los estoicos posteriores (Séneca y Epicteto)[63] ; pero hay una diferencia básica entre los innumerables pasajes que podrían citarse y la concepción cristiana: el "guerrero" de la Antigüedad tenía que permanecer "en su puesto" frente a un poder inalterable (el destino) y demostrar así que era digno de la misión divina que se le había asignado, mientras que el discípulo cristiano, de alguna manera, tiene que luchar codo con codo con Cristo contra los enemigos de Dios.

Así, por ejemplo, Sócrates, que había luchado en varias batallas reales (como menciona en su discurso de despedida), fue llamado a su puesto por Dios; debe mantenerse en él aunque el resultado sea la muerte (*Apol.* 28d).[64] En una línea similar, el moribundo Sócrates (*Fed.* 62b) rechaza el suicidio (con una referencia a las enseñanzas esotéricas): el hombre debe mantenerse firme en el puesto en el que los dioses le han colocado. En las *Leyes* (626e) la "autoconquista" aparece como la conquista preeminente, punto de vista que será retomado por toda filosofía idealista y teoría dramática (Kant, Schiller). Los estoicos utilizan la imagen de la vida como guerra de formas amplias y múltiples; así nos encontramos con la noción de que Dios endurece, prueba y pone a prueba al hombre que valora: esto es un honor para el hombre en cuestión.65 O la "vocación" única de Sócrates puede extenderse a todos los hombres.[66]

También Jesús es consciente de que está llevando a cabo una guerra. Así, es él quien "entra en casa de un hombre fuerte y saquea sus bienes" después de haber "atado primero al hombre fuerte"-Belzebú-(Mt 12,29). Y en el versículo siguiente leemos: "El que no está conmigo está contra mí". Es consciente de la dirección que debe tomar y que tomará su encargo, si quiere llevarlo a cabo hasta el final.[67] Envía a sus discípulos a la misma situación (Mt 10,16ss; Jn 15,20ss, etc.). Esto transforma por completo toda concepción judía de la guerra, incluso si se adoptan metáforas bélicas de los profetas y de los escritos apocalípticos, como encontramos con frecuencia en Pablo; precisamente allí donde habla con cierto detalle de la armadura del cristiano (Ef 6,10-18), se refiere a la batalla espiritual contra los demonios, en aras del "evangelio de la paz".[68] El enemigo contra el que Jesús tiene que luchar ni siquiera podía identificarse en la Antigua Alianza; sólo sale a la luz con el advenimiento de Jesús, lleno del Espíritu de Dios -de ahí los numerosos encuentros de Jesús con demonios, su tentación, de ahí la hora de las tinieblas[69] - y de ahí la implicación comprometida del discípulo cristiano. Es normal que este

discipulado sea inicialmente una cuestión individual; así, a lo largo de la historia de la Iglesia, la mayoría de las exhortaciones sobre la "guerra espiritual" se dirigen al guerrero individual, y tales instrucciones se repiten y reformulan incansablemente a lo largo de los siglos y milenios.[70] Sin embargo, se desplazan hacia la periferia de la dogmática y migran de hecho al ámbito de la "espiritualidad", donde llevan una vida especial y así (una vez más) "desdramatizan" la dogmática.

Sin embargo, del mismo modo que la batalla espiritual de Cristo tuvo lugar para reconciliar al mundo con Dios, la batalla que protagoniza la vida del discípulo debe tener también sus dimensiones esencialmente sociales. Orígenes es muy consciente de ello.[71] Pero es Agustín quien establece la conexión de manera más impresionante, en un doble sentido: particularmente en su Comentario a los Salmos, nunca aísla el drama de Cristo, la Cabeza, del de la Iglesia, su Cuerpo; por consiguiente, la batalla que retrata (particularmente en la *Ciudad de Dios*) tiene lugar en la historia del mundo entre las dos *civitates*, la de Dios y la de este mundo. A menudo, los dos cuerpos se traban indistintamente como los de dos guerreros que luchan en el fragor de la batalla; sólo en el Último Día los veremos realmente separados. Aunque Agustín, como sus predecesores y sucesores, habla a menudo del "*agôn* cristiano" del individuo -ya que los límites de ambas *civitates* pasan justo por cada corazón-, también ve siempre todo el alcance soteriológico de la lucha particular del individuo[72].

El tema sigue ejerciendo su influencia a lo largo de los siglos[73] (también con diversos sesgos políticos);[74] el corazón de los Ejercicios ignacianos (en las meditaciones "La llamada [a las armas] del rey terrenal ayuda en la contemplación de la vida del Rey Eterno" y "Los dos Estandartes [estandartes]") irradia una profunda influencia incluso en gran parte de la espiritualidad moderna; de nuevo, abarca las dimensiones individual y social en una unidad. La dimensión individual se esboza en el complejo de "Reglas para distinguir entre las diferentes influencias espirituales", que se remonta a una pesada tradición bíblica, patrística y medieval[75] ; la dimensión social consiste, como en los Padres, en luchar codo con codo con Cristo en el seno de la Iglesia (*Ejercicios* nn. 170, 353); se trata de que el reino de Cristo se afirme en el tiempo (nn. 95, 145). La "elección" que es central en los *Ejercicios* significa el descubrimiento por parte del individuo de la misión particular que Dios ha destinado para él dentro de la obra de la redención (nº 135). Hay una evidente continuidad entre este programa

subjetivo / objetivo, o individual / social, y el de los Padres.[76] Sin embargo, continuando la tradición patrística que abarca a todos los cristianos, Ignacio recoge también la tradición particular que ve al asceta, al hombre pneumático (Orígenes), luego al monje (los Padres del Desierto, Evagrio, Pseudo-Makario) y a toda persona que vive según los consejos evangélicos como el guerrero de Cristo por excelencia.[77] Erasmo, en su *Enchiridion militis christiani* (1503), intenta liberar el tema de su restricción a la vida religiosa; el teatino Scupoli, en su *Combattimento spirituale* (1589), expone detalladamente las reglas de la batalla.

Sólo hemos mencionado algunas de las cumbres que se alzan sobre interminables cordilleras. Esto debe bastar aquí, ya que nuestro único objetivo era mostrar que el sentido del drama de una vida vivida en el discipulado de Cristo ha permanecido vivo a lo largo de los siglos, aunque estuviera excesivamente aislado de los manuales de dogmática.

Una observación a modo de apéndice: cuando se presenta poéticamente, por supuesto, la dimensión melodramática no tiene por qué revestirse de la forma externa del drama. Puede expresarse igualmente en forma épica (Milton) o novelesca (*Los demonios* de Dostoievski). También existe una estrecha relación entre el llamado "drama de los escenarios" (por ejemplo, *Después de Damasco*, de Strindberg) y el relato de una peregrinación como la de Dante, a través del infierno y el purgatorio hacia el cielo, o la de Bunyan en *El progreso del peregrino* (1678) -donde la acción es decididamente bélica en algunos momentos[78]. Dos continuaciones de la epopeya de Bunyan muestran cómo la narrativa de puede pasar al drama: en primer lugar, la amarga sátira de *El ferrocarril celestial* (1843) de N. Hawthorne,[79] donde el patetismo bunyaniano, obsoleto en el mundo industrializado, desafía al lector a tomar una decisión más profunda; y luego *El gran divorcio* (1946) de C. S. Lewis,[80] donde la interacción entre el infierno y el cielo se retrata abiertamente en términos de una decisión dramática por parte del hombre. Esto nos lleva al tema del "escenario", con el que comienza la parte principal de este libro.

# II. DRAMATIS PERSONAE (I)

# A. EL ESCENARIO: CIELO Y TIERRA

Una característica del teatro es que su escenario no es una zona neutral en la que pueda representarse cualquier acción trágica o cómica: su escenario ha sido diseñado para *el* drama que se va a representar en él; está determinado en parte por la acción que va a tener lugar en él. El drama, también, sólo puede representarse en este escenario y en ningún otro. Por eso hay que hablar del escenario antes de hablar de los actores. Pero también nos muestra por qué este escenario no neutro no puede describirse exhaustivamente desde fuera de la obra: en efecto, partiendo de un ámbito "exterior" aparentemente ajeno -el cosmológico- nos invita a penetrar en ámbitos "interiores" cada vez más recónditos, que están determinados por la posición estratégica esencial de los personajes, por la acción que se mueve entre ellos y, de hecho, por la naturaleza de los propios personajes.

"En el principio creó Dios los cielos y la tierra" (Gn 1,1): así comienza la Biblia, personificando todo lo que Dios ha hecho.[1] Nótese, de entrada, que esta imagen del mundo tiene dos niveles, no tres: Dios no creó, por ejemplo, los cielos, la tierra y los infiernos (y mucho menos el infierno); los infiernos, el reino de los muertos, y el infierno, el lugar de los condenados, sólo entran en el foco de la conciencia como consecuencia del pecado. Esta tercera dimensión sólo pertenece accidentalmente a los dos polos sustanciales de la creación. Lo mismo ocurre, por así decirlo, con el mar: nace a raíz de la separación horizontal del cielo del mundo que se encuentra bajo él (Gn 1,9s), en la medida en que se imagina como un lugar de los perdidos, habitado por monstruos hostiles a Dios[2]. En este sentido, habrá desaparecido en el mundo escatológico.[3] En general, sin embargo, el mar y sus habitantes, como todas las demás criaturas, son convocados a unirse en la alabanza del Creador.[4] Incluso por razones cosmológicas, por lo tanto, es erróneo hablar del "modelo de tres pisos del mundo" como una idea bíblica central.

En el Génesis 1-11, la historia especial de la salvación que comienza con Abraham está precedida por un relato de la creación del mundo y de la historia primigenia, en conceptos e ideas conscientemente tomados de un acervo de tradición humana -incluso en lo que se refiere a la representación de la actividad creadora divina[5] -, pero que

de forma igualmente deliberada abandona todo elemento mítico, es decir, afirmando que el cielo es "creado" tanto como lo es la tierra. Inicialmente, Dios, el Creador todopoderoso, está igualmente alejado de ambos; una serie casi interminable de pasajes de la Escritura, hasta el Nuevo Testamento incluido, lo celebra incansablemente como Aquel que "ha hecho el cielo y la tierra".[6] Con la misma frecuencia se subraya -en oposición deliberada a toda mitología- que Dios "creó el cielo (o los cielos) y la tierra".[7] Así, la gloria de Dios está "por encima de los cielos" (Sal 113,4), "por encima de los cielos y de la tierra" (Sal 148,13); tiene que inclinarse para asegurar ambos (Sal 113,6), es omnipresente en ambos (Sal 139), llena ambos (Jer 23,24), pero se eleva por encima de ellos, porque la inmanencia del Creador presupone su trascendencia; de ahí la llamada: "¡Exáltate, oh Dios, sobre los cielos! Que tu gloria sea sobre toda la tierra" (Sal 57,6). (Sal 57,6).[8] Ambos son criaturas, por lo que está prohibido jurar por cualquiera de ellos.[9] Ambos están obligados a ensalzar a su Creador, alabar su justicia, rendir homenaje a su majestad.[10] Ambos no pueden sino estremecerse ante él,[11] y ambos se lamentan por la destrucción de Israel.[12] Se advierte al pueblo que no adore a los cielos (es decir, a la hueste celestial o a la "Reina del cielo").[13] Tanto el cielo como la tierra pertenecen a Dios (Sal 89:12; 1 Cr 29:11); él es el "Dios del cielo y de la tierra" (Esdras 5:11).

Sin apartarse lo más mínimo de lo anterior, la Biblia da un paso más. Básicamente se trata de un solo paso, pero puede interpretarse en dos direcciones. Es el paso que da el hombre que vive dentro de un modelo de mundo natural, para quien el mundo se presenta, en toda su inmediatez, como un "arriba": los cielos, y un "abajo": la tierra, tal como Yahvé promete su bendición a su pueblo "mientras los cielos estén *sobre* la tierra" (Dt 11,21); todo lo terrenal es descrito, en innumerables pasajes, como yaciendo "*bajo* el cielo". Inicialmente, podemos ver este "por encima" como un símbolo de que Dios está eternamente "por encima" de todas las cosas: "Como los cielos son más altos que la tierra, así mis caminos son más altos que vuestros caminos y mis pensamientos más que vuestros pensamientos" (Is 55,9). Hay una metáfora similar en la afirmación de que "la misericordia de Dios se extiende hasta los cielos, (su) fidelidad hasta las nubes" (Sal 36,6),[14] o que su fidelidad es "firme como los cielos".[15] En consecuencia, las leyes y los misterios del cielo son inaccesibles para el hombre terrenal, que está esencialmente "bajo" el cielo.[16] Por otra parte, el hombre depende para su existencia de los dones que vienen

de arriba: el sol y su fiabilidad (Sal 19,5-7), la lluvia (Dt 11,14; 28,22; 1 Re 8,36) y el rocío (Dt 33,28; Zac 8,12) -aunque existe la conciencia de que la plenitud de la bendición viene tanto de *arriba* como de *abajo* (Gn 27,28; 49,25)-.[17] En el contexto de esta dependencia de lo que viene de arriba -que también indica las limitaciones del hombre-, la arrogancia del hombre, su obstinado empeño en sobrepasar los límites señalados, se ve como un intento de "escalar, asaltar y conquistar el cielo". Esto es lo que ocurre, colectivamente, en la construcción de la Torre de Babel (Gn 11,1-9)[18] , y los pecados individuales de soberbia se ven frecuentemente en los mismos términos[19].

Esto significa que el modelo natural del mundo, en el que el hombre mira hacia arriba limitado y dependiente, contiene un elemento religioso implícito que, como hemos dicho, puede interpretarse en dos direcciones: o bien se diviniza lo que está "arriba" (del modo y en el grado que sea), como ocurrió en la mayoría de las religiones prebíblicas, si no en todas[20] , o bien conduce a un reconocimiento de la gracia que procede del Creador del cielo y de la tierra, es decir, de "arriba", ¡del "cielo"! Israel opta decididamente por la segunda vía (el cielo es una realidad creada), por lo que debe recorrer un camino difícil: una vez adoptado este punto de partida, la lógica dicta que el concepto de "cielo" emigre de su relativa visibilidad (cosmológica) para convertirse en el punto de partida (y, por tanto, de destino) invisible (aunque todavía mundano) de la actividad salvadora de Dios[21].

El rechazo bíblico de la divinización del cielo -y en esa medida el relato de la creación y todo lo que de él se deriva significa un proceso de "desmitologización" (que no implica, sin embargo, una abolición de la religión)- indica el difícil camino de ver la distinción tierra/cielo no sólo como una metáfora (prescindible) de la distinción hombre/Dios, sino también como un *sacramento* (indispensable) de esta última. Como dice Karl Barth: "En el único cosmos hay un 'arriba' y un 'abajo'. . . . Sólo reflejan, pero reflejan, el verdadero y propio y estricto arriba y abajo del Creador y la criatura, de Dios y el hombre. . . . . No podemos tratar de ir detrás de esta semejanza a una realidad verdadera que pueda separarse de ella. No podemos tratar esta semejanza como una cifra de la que se puede prescindir una vez resuelta. . . . (En este caso) todo lo que queda es un poco de moralidad y misticismo, un poco de psicología o filosofía existencial . "[22] En términos bíblicos, el cielo es "el lugar en el mundo desde el que Dios actúa para y por y con el hombre. . . desde el que puede venir

realmente al hombre y tener un trato real con él". Sin esta "distancia así planteada entre Él y el hombre", no podría haber "ninguna relación auténtica", "ningún diálogo" y, por tanto, "ningún drama" entre Dios y el hombre.[23] Así pues, la tensión cielo/tierra es el presupuesto de toda acción teodramática, tanto por parte de Dios como por parte del hombre, y cuanto más manifiesta este ámbito de tensión su trasfondo religioso y revelado detrás y en el primer plano cosmológico, tanto más (como empezamos diciendo) constituye un elemento del drama mismo.

Así, antes de cualquier acción, discernimos los contornos de una imagen del hombre y de una imagen de Dios. Discernimos la imagen de un hombre que ha sido puesto en la tierra para ser "fecundo" en ella, para desarrollar diversas tecnologías (Gn 4, 17-22), para llevar a cabo su trabajo cotidiano (Sal 104, 23), pero que, sin embargo, sigue dependiendo esencialmente de la bendición de un reino muy superior a él, inaccesible y que no puede ser manipulado por él. Es la paradoja de un ser que sabe que sólo puede realizarse mediante la dependencia agradecida de una gracia a la que no tiene derecho.

Y discernimos también la imagen de un Dios que, a pesar de su superioridad sobre toda criatura (incluido el cielo), quiere estar concretamente presente en el hombre; hasta el punto de que, habiendo elegido un lugar particular en este mundo, habiéndolo llenado y marcado con su huella, Dios se propone entrar en relación con el hombre, con el resultado de que la historia compartida de Dios y el hombre se convierte en una historia compartida cada vez más concreta del cielo y la tierra, hasta el anuncio del "reino de los cielos" en la tierra y la "subida a los cielos" del Verbo de Dios encarnado.

Así, visto desde el final, el aspecto sacramental del campo de tensión se hace evidente. Pero siempre estuvo ahí desde el principio, en el difícil y tentativo camino que Israel tuvo que recorrer si quería ver a Dios y al cielo en una unidad, sin divinizar el cielo ni atar a Dios a un único lugar creado.

Es imposible determinar cuándo y bajo qué influencias Israel empezó a designar al "Dios del cielo y de la tierra" como el "Dios del cielo": al principio debió de haber cierta influencia cananea y, hacia el final, persa. E incluso cuando esta segunda denotación (y todo lo que implica) se convierte en dominante, está claro que es Dios "en lo alto de los cielos y en lo bajo de la tierra".[24] Pero también es Aquel cuya "misericordia para con los que le temen" es "tan alta como los cielos sobre la tierra" (Sal 103,11). La conciencia elemental de la

superioridad de Dios se traduce automáticamente en la dimensión cosmológica: "Los cielos son los cielos del Señor, pero la tierra la ha dado a los hijos de los hombres" (Sal 115,16). O, con cierta amargura, "Dios está en los cielos, y vosotros en la tierra" (Ecl 5,2). Y la bendición natural de lo alto se traduce en bendición divina y personal: se convierte en la alimentación milagrosa en el desierto,25 así como, a la inversa, el cielo se "cierra" y se convierte en "hierro" (Lv 26,19) y "bronce" (Dt 28,23) como castigo de Dios por el pecado.26 El fuego del cielo puede significar dos cosas: La respuesta consumidora de Dios en respuesta al sacrificio ofrecido27 o su castigo judicial.28 La Alianza en el Sinaí se realiza, pues, de forma visible: Dios desciende a la montaña29 (o en todo caso está presente en su cima), mientras que Moisés sube a la cima. Incluso en el Génesis, Dios es el Dios que "desciende".30 E incluso en esta primera etapa, la designación de Dios como "Creador del cielo y de la tierra" (Gn 14,19.22) o como "Dios del cielo y de la tierra" (24,3) pasa imperceptiblemente al término "Dios del cielo" (24,7). Tal vez sea los atributos naturales de Dios, que está "arriba", que se afirman y se insertan delante del nombre, de modo que este último sigue, por así decirlo, automáticamente. Dios mira desde el cielo, proclama su juicio desde el cielo, escucha desde el cielo,31 envía su sabiduría desde el cielo (Sab 9,10), pero también envía azufre desde el cielo como castigo (Gn 19,24) y piedras de granizo (Jos 10,11), truenos (1 Sam 2,10) y fuego (2 Re 1,10ss). Llama desde el cielo y habla desde el cielo.32 Luego (en pasajes posteriores, más reflexivos) oye *en* el cielo.33 Porque tiene su morada en el cielo34 y por eso es el "Dios del cielo",35 el "Señor del cielo",36 el "Rey del cielo".37 En su mayor parte son designaciones tardías; en los Libros de los Macabeos, "cielo" se convierte en un término reverencial para "Dios".38

Pero al tiempo que se consolida el nombre -y se transmite una tradición de imágenes poéticas al respecto39 -, el concepto de "cielo" se decosmologiza cada vez más (como podemos ver en la observación de que el cielo de los cielos no puede contener a Dios [1 Re 8,27] y que Él es supremo por encima de ellos [Sal 113,4; 148,13]). Al mismo tiempo, la interrelación entre el cielo y la tierra se hace cada vez más fuertemente religiosa o, más exactamente, se entiende según los acontecimientos de la revelación. Esto comienza en la prehistoria con el arco iris como signo de la alianza de Dios con la creación (aunque aquí, todavía, no se piensa explícitamente en el cielo como morada de Dios), y prosigue en la referencia a las estrellas del cielo en la bendición de Abrahán40 ; en la escalera de la tierra al cielo en el sueño

de Jacob, donde los ángeles suben y bajan (Gn 28,10ss.); en la firma de la Alianza en el Sinaí, sellada por la comida de los Setenta con Moisés y Aarón ante la faz de Dios (Ex 24,10s); y donde se entiende que Dios habita simultáneamente en el cielo arriba y en el campamento de los israelitas abajo, de modo que Moisés construye el tabernáculo terrenal de acuerdo con el prototipo celestial; así nace la "tienda del encuentro" (Ex 40,34). Así, el mandamiento de Dios no está "fuera de tu alcance", sino "muy cerca de ti" (Dt 30,11); esto significa que la tremenda afirmación de Isaías retrata no sólo acontecimientos futuros, sino cosas que están presentes aquí y ahora: "Como la lluvia y la nieve descienden del cielo y no vuelven allá, sino que riegan la tierra, la hacen germinar y brotar, dan semilla al sembrador y pan al que come, así será mi palabra que sale de mi boca: no volverá a mí vacía, sino que realizará lo que yo quiero y prosperará en aquello para lo que la envié" (Is 55, 10-11).

Así pues, el cielo tiene realmente "ventanas "41 ; la petición de que Dios "rasgue sus cielos y descienda" (Is 64,1) tiene un verdadero sentido, sobre todo teniendo en cuenta el acontecimiento sin precedentes del arrebatamiento de Elías al cielo42. Este acontecimiento, que por primera vez eleva a un hombre terrenal al reino de Dios43 , y la visión de algún modo correlativa en la "llamada" de Isaías, donde contempla la gloria (celestial) de Dios en el Templo (terrenal) (Is 6)44 , subsumen totalmente el aspecto cosmológico de la distancia entre el cielo y la tierra en la dimensión religiosa y revelada. Ambos acontecimientos relativizan la distancia espacial y, al hacerlo, intensifican el temor y el temblor del hombre ante la majestad de Dios. La vida de Elías, que se ha consumido por Dios, es transportada a ese mismo Dios en un viento tempestuoso y en un carro de fuego; y la vida de Isaías, que en adelante se consumirá por Dios, es preparada para su misión con carbones encendidos, en presencia de Dios, tanto en el cielo como en el Templo.

Mientras que, en tales acontecimientos, la dramática relación entre el cielo y la tierra se acerca a su cenit, el hombre no puede en modo alguno liberarse de los límites de su punto de vista terrenal. Su postura humilde en la oración, "extendiendo las manos al cielo "45 -o levantando "el corazón y las manos "46 y mirando al cielo47 -sólo muestra que desea que su súplica llegue hasta Dios en el cielo.48 Además de este grito de oración, también hay pecado que clama al cielo,49 de modo que, en cualquier caso, el hombre se encuentra ante el ojo y el oído abiertos de Dios. En muchos aspectos, la literatura no

canónica, judía tardía y apocalíptica constituye una transición literaria hacia el Nuevo Testamento; pero en la medida en que se ocupa de viajes inquisitivos al cielo, ahondando en el mundo superior y en lo que ha de ser revelado en el futuro, no tiene nada que hacer en la auténtica revelación. Lo que realmente atraviesa y llena el escenario entre el cielo y la tierra procede sólo de Dios: su sabiduría (Prov 8,1ss), su Palabra, que es enviada para atravesar la tierra, pero tocando el cielo (Sab 18,16).

Una última cosa: cuanto más se descosmologiza el cielo, más abocado estaría a convertirse en un concepto vacío, en última instancia idéntico a Dios, si no fuera porque está ocupado por una realidad creatural que aparece inicialmente en la Biblia como "huésped" de Dios. (Así, Dios se denomina "Yahvé Sabaoth": Señor de las Huestes.) Desde nuestro punto de vista, da lo mismo que el trasfondo religioso-cultural apunte a antiguos dioses paganos (y ahora insustanciales) o a un culto a los astros: en la Biblia ambos son totalmente repudiados, y todo culto a la "hueste del cielo" está severamente prohibido. En las grandes visiones veterotestamentarias de la realidad celeste no falta este séquito divino, desde la visión del profeta Micaías Ben Simlah (1 Re 22,19; 2 Cr 18,18) hasta la visión de Isaías con los serafines y la de Ezequiel con los querubines, pasando por los Salmos (82,1; 89,8). También es muy posible que, en el "nosotros" del relato de la creación ("Hagamos al hombre. . ."), Dios se dirija a su corte celestial ("hijos de Dios", "ángeles"). En el Nuevo Testamento, cuando se habla de esta realidad celestial como la "Jerusalén que está arriba" (Gal 4,26), se dice que está densamente poblada: "miríadas de ángeles" habitan "la ciudad del Dios vivo" (Hb 12,22). Y cuando, en el Apocalipsis, el "Verbo de Dios" cabalga hacia la batalla final sobre un caballo blanco, leemos (Ap 19,14) que "los ejércitos del cielo, vestidos de lino fino, blanco y puro, le seguían sobre caballos blancos". El cielo y la tierra están, pues, en una relación teodramática entre sí, y estos "ejércitos" de Dios no son ajenos: son asistentes, servidores, figuras dotadas de una misión (Heb 1,7). "¿No son todos espíritus ministradores enviados para servir en favor de los que han de alcanzar la salvación?". (Heb 1,14). Tendremos que volver sobre ellos más adelante.

Lo que ocurrió con Elías e Isaías -una misión viene del cielo a la tierra, y el destinatario es transportado de la tierra al cielo- era un esbozo anticipado: adquiere carne y sangre, y forma definitiva, en la *Nueva Alianza*. En la Encarnación del Verbo e Hijo de Dios, en su

"humillación" y "exaltación" (Flp 2), se marcan las dimensiones del escenario; es más, sólo ahora puede conocerse su verdadero ámbito. En efecto, la tercera dimensión, que sólo se hace realidad con el pecado y la muerte, emerge a la vista: los "infiernos", *el sheol, el hades, el infernum*. Su papel en la historia de la salvación había permanecido incierto en el Antiguo Testamento. A través de la perfecta encarnación del Verbo y del Hijo, este "lugar", que no estaba previsto en la creación y que "entró" posteriormente, adquiere realmente un significado central: se introduce en el teo-drama como posibilidad y condición última del hombre.

Como resultado de la "humillación" y la "exaltación" que se encuentran en el Nuevo Testamento, los polos que, en la Antigua Alianza, están relativamente opuestos entre sí de forma estática, adquieren un movimiento; aunque este movimiento no suprime simplemente los polos ni los confunde, sí apunta a una interpenetración de las esferas, que ninguna analogía aplicada externamente puede aclarar adecuadamente. La dimensión cosmológica retrocede por completo ante la teodramática, sin que renuncie a la naturaleza creada del polo celeste; las fórmulas del Antiguo Testamento se retoman sin alteración: "cielo y tierra" se utiliza para el universo,[50] se habla de Dios como Creador del cielo y de la tierra,[51] del cielo como morada y trono de Dios;[52] la revelación sigue viniendo del cielo,[53] y Dios se llama ahora el "Padre que está en los cielos".[54] El Padre inicia el movimiento que, cuando se consuma, es la llegada del "reino de los cielos" o del "reino de Dios" a la tierra.[55]

Si "toda bendición espiritual en los lugares celestiales" (Ef 1,3) ha descendido a la tierra en la Encarnación del Verbo divino, también debemos reflexionar sobre el Génesis y el hecho de que el cielo y la *tierra* fueron creados y esta última fue dotada de su propio y múltiple poder de concepción y fecundidad; por eso la bendición (que, en última instancia, siempre viene de arriba) se describe a menudo como procedente tanto de abajo como de arriba. Así, por ejemplo, la Jerusalén abandonada es levantada y adornada graciosamente por Dios: "Porque como la tierra produce sus renuevos, y como un jardín hace brotar lo que en él se siembra, así el Señor Dios hará brotar la justicia.... . ." (Is 61,11). Si en última instancia todo procede de Dios, si sólo el cielo es activo y la tierra es meramente pasiva, nunca puede haber un drama. Sin este presupuesto, toda la cristología se disolvería en el monofisitismo, y la doctrina de la gracia en el predestinacionismo extremo. En su potencia superior, la gracia dota a

quien la recibe de una receptividad especial: se le capacita para concebir, para ser vientre; se le capacita para hacer madurar el fruto que se le ha dado; tanto es así que el cielo se hace dependiente de la tierra, la tierra parece dar a luz al cielo. Más adelante tendremos que reflexionar sobre cómo este vaciamiento de sí ("pobreza": 2 Co 8,9; "kénosis": Flp 2,7) por parte del cielo está de acuerdo con su naturaleza; es decir, no delata una debilidad, sino que manifiesta su plenitud y su libertad de ser él mismo, incluso en la tierra y *en la* tierra.

Pero la interacción más estrecha posible entre los polos no suprime el campo de tensión primigenio, por paradójicas que sean las afirmaciones en la fase final. Tenemos paradojas de este tipo en la terminología de Pablo, cuando habla de Cristo como el "hombre celestial" (1 Co 15:45 y ss.), lo que en modo alguno socava el hecho de que Jesús fuera "nacido de mujer, nacido bajo la ley" (Ga 4:4).[56] Del mismo modo, existe la antítesis joánica: sólo uno ha bajado del cielo, mientras que todos los demás son "de abajo" (Jn 3,13; 8,23); y, sin embargo, el criterio de la fe genuina reside en confesar que "Jesucristo ha venido en carne" (1 Jn 4,2). La cristología tiene la tarea de mantenerse firme en y a través de estas tensiones; pero no sólo la cristología: se deduce que toda la doctrina de la salvación debe hacer lo mismo. Toda "cristología de abajo" presupone una "cristología de arriba": "Nadie subió al cielo, sino el que descendió del cielo, el Hijo del hombre" (Jn 3,13), lo que no es una invitación a infravalorar la ascensión de Cristo, todavía con las cicatrices de su sufrimiento terreno. La cristología tendrá que ser la piedra de toque de todas las afirmaciones sobre la etapa de la eclesiología y de la vida cristiana individual: ¿Qué significa decir que nuestra Madre (la Iglesia) está en el cielo (Gal 4,26); que, al final de los tiempos, Jerusalén descenderá del cielo a la tierra (Ap 21,2); y que, cuando muramos, Dios nos proporcionará una "casa eterna" (o vestido; Pablo se refiere al cuerpo glorificado)? ¿Qué significan las palabras de Jesús que hablan de que tenemos un "tesoro en el cielo" (Mc 10,21), una "recompensa celestial" (Mt 5,12 par), y que allí están escritos los nombres de los discípulos (Lc 10,20; cf. Hb 12,23)? ¿Y qué puede significar decir que, a modo de anticipación, hemos sido "hechos para sentarnos con Él en los lugares celestiales" (Ef 2,6), que tenemos nuestra morada (es decir, nuestra ciudadanía) en el cielo (Flp 3,2o), y en esa medida somos extranjeros y peregrinos en la tierra (1 Pe 2,11)?

Antes de abordar esta cuestión debemos atajar dos interpretaciones.

La relación neotestamentaria entre el cielo y la tierra sólo puede esclarecerse *dramáticamente*, no de forma estética o gnóstica y estructuralista.

Agustín, al parecer, no escapa del todo al peligro de una interpretación estética cuando, argumentando contra los maniqueos, se dirige a Dios en estos términos en su famosa oración: "Deus, per quern universitas etiam cum sinistra parte perfecta est,. . . cum deteriora melioribus concinunt":[57] aquí lo "inferior" se aplica a la tierra y lo "mejor" al cielo, y los dos juntos -a pesar de todas las clases individuales- forman un todo, una armonía perfecta, de tal manera que la unidad entre lo superior y lo inferior es mejor que lo superior por sí solo.[58]

El peligro de una interpretación gnóstica y estructuralista acecha en la apocalíptica judía tardía, que hunde sus raíces en la literatura sapiencial. Según ésta, todo lo que ha de surgir al final de los tiempos ya ha existido, oculto, en Dios (por eso los videntes privilegiados pudieron contemplarlo); la historia consiste simplemente en descorrer la cortina que oculta lo que sólo está velado provisionalmente. En tal caso, la antropología no sería más que la realización de una correspondencia que ya existe entre el hombre eterno y el temporal: *Leben im Diesseits und Jenseits* ["Vivir aquí y ahora en el Más Allá"].[59]

Tampoco es posible adoptar un punto de vista (en la historia de la salvación) anterior o posterior a la dicotomía tierra/cielo, como intenta hacer Efrén el Sirio, con audacia ingenua, en sus Himnos sobre el Paraíso.[60] Retrata una existencia perfecta que es simultáneamente enteramente sensual (terrenal) y enteramente espiritual (celestial), la existencia de Adán antes de la Caída; sin embargo, este último es al mismo tiempo el Adán escatológico dependiente del acto salvador de Cristo. Se trata de una vida en perfecta libertad[61] , de la que nosotros, redimidos por Cristo, tenemos ya un gusto y un olor anticipados[62] en la tierra, por medio del Espíritu Santo y de la Iglesia, pues la imagen más elevada que Efrén tiene del paraíso es la del perfume. Es cierto que el poeta integra toda la historia de la salvación en su punto de vista protológico/escatológico, pero al hacerlo adopta una perspectiva en la que todo el desarrollo, todo el devenir ya ha sido absorbido por el Ser. Es quizá el mayor letrista teológico, al que se acercan muchos místicos, que se posicionan en el inmóvil "no-suelo" [*Ungrund*], en la "identidad ejemplar", y sobrepasan así la dimensión dramática.

Por el contrario, debemos mantenernos firmes en el hecho de que el cielo y la tierra han sido creados como reinos distintos con vistas a un

drama en el que cada polo tiene que desempeñar su propio papel positivo. Los dos papeles no pueden compararse cuantitativamente entre sí; la teología antigua solía hablar de que los ángeles eran superiores a los hombres en un aspecto, y de que el hombre era superior a los ángeles en otro. No podemos saber de antemano cómo será el escenario al final de la obra. Por una parte, tenemos la perspectiva de que el cielo y la tierra "pasarán" (Mc 13,31 par) y "ya no se encontrarán" (Ap 20,11);[63] por otra, está la gran promesa expresada por Isaías, según la cual Dios creará un cielo nuevo y una tierra nueva (65,17; 66,22; cf. Ap 21,1). ¿Es éste el lenguaje de la Antigua Alianza, que no tenía una palabra global para "mundo" y, por tanto, se veía obligada a hablar en términos *duales* del único cosmos en el que "Dios es todo en todos" (1 Co 15,28)? Esto podría sugerirlo el hecho de que en el escenario final no hay ni mar (Ap 21:1) ni sol ni luna (21:23); el mar ajeno y traicionero es sustituido por el cristal eternamente sólido (21:21; cf. 4:6; 15:2; y un texto tan antiguo como Ex 24:10). Estas imágenes tampoco significan una mutilación de la creación, sino su *transformación* total.

Esta expresión recoge la esperanza paulina para el hombre y el cosmos. Pablo espera su propia "transformación" (Flp 3,21) y la de todos en el Último Día (1 Co 15,51-52). Y esta transformación, esta metamorfosis, está siempre en curso, incluso durante la vida terrena del cristiano que sigue a Cristo (2 Co 3,18). Se describe como una remodelación (no un desmantelamiento, 2 Cor 5:4), que tiene como resultado que la muerte sea "absorbida" por la victoria (1 Cor 15:54) y que "lo mortal" sea "absorbido por la vida" (2 Cor 5:4).

Concluimos nuestra preparación del escenario dramático señalando una vez más, por una parte, que el escenario está preparado exclusivamente para esta obra y que se verá afectado y modificado por la propia obra a medida que se desarrolle; y por otra parte, que ya se han decidido muchas cosas, sobre la base de la distinción fundamental cielo/tierra -cuestiones como la relación entre Dios y el mundo, la constitución específica del hombre, cuestiones de cristología y eclesiología y la doctrina de las últimas cosas. Quien quiera ser conducido por la Palabra de Dios a la verdad de Dios, debe abrirse a la dimensión cielo/tierra -que es una expresión mejor que "el más allá" y "el más acá"-.[64] Pero no debe dejar de darse cuenta de que, si bien se encuentra en el escenario en cuanto viene al mundo, también tiene parte en darle forma. Lo hace en la medida de su receptividad, que le permite, de forma terrenal, recibir las cosas celestiales y darlas a luz, y

en la medida de su libertad para alejar el reino de los cielos de la tierra o, por el contrario, para hacer que se acerque. En última instancia, por tanto, el escenario se asimila por completo a las dimensiones espirituales de los propios actores.

# B. LIBERTAD INFINITA Y FINITA

## 1. *Definición del tema*

El teodrama (a diferencia del drama meramente humano) sólo es posible cuando "Dios", o "un Dios", o algún representante acreditado de Dios, entra en el escenario de la obra de la vida como "una persona" en la acción, separada de los demás personajes. Cualquiera que haya reflexionado filosóficamente sobre Dios sospechará inmediatamente ante la mención de esta "persona". A este respecto, ya hemos mostrado en nuestros *Prolegómenos* que los momentos culminantes del drama religioso -y, de hecho, de todo drama, pues se marchita y muere allí donde carece de raíces religiosas- se encuentran, por un lado, en el ámbito prefilosófico y mítico del drama griego (y oriental)[1] y, por otro, en el ámbito postfilosófico y cristiano del juego de misterio (que se desarrolla en Shakespeare y Calderón). En otras palabras, estos puntos álgidos se encuentran allí donde Dios pudo aparecer en escena como Alguien libre frente a seres mundanos libres (Titanes, humanos, potencias angélicas). La época filosófica, desde Sócrates y Platón, pasando por los estoicos, hasta el platonismo tardío, no pudo producir ningún teo-drama en el sentido real, porque aquí Dios era el "sol del bien", la "Naturaleza" que todo lo abarca, el "Uno" inaccesible, sublimemente superior a todas las oposiciones que se encuentran en el mundo: en consecuencia, no podía salir al escenario del mundo como un personaje particular y especial frente a otros personajes particulares y especiales.

Ahora está claro que el drama mítico, que dividía lo divino en figuras individuales y personales y lo presentaba en escena como tal, no puede volver a la vida. La cuestión es, por tanto: ¿Puede el teo-drama cristiano seguir afirmándose tras la reflexión filosófica? (De hecho, sólo puede afirmarse sobre la base de una evaluación cuidadosa de todos los postulados filosóficos que tienen que ver con una noción de Dios que pueda ser encomendada al pensamiento humano. Pero la teología bíblica, cristiana, tendrá que enfrentarse a esos postulados filosóficos con un doble postulado propio, inalterable, derivado de su naturaleza fundamental: En primer lugar, que el "Absoluto" es libre (lo que el filósofo puede conceder, en un sentido limitado); y en segundo lugar, que el "Absoluto" tiene la capacidad soberana, a partir de su propia libertad, de crear y enviar seres finitos

pero genuinamente libres (lo que sin duda causará la mayor vergüenza al filósofo) de tal manera que, sin viciar la naturaleza infinita de la libertad de Dios, pueda producirse una auténtica oposición de libertades.

Una de las afirmaciones fundamentales de la Biblia y de la teología es que tal oposición existe y que se manifiesta dramáticamente de diversas formas.[2] Se puede argumentar que esto muestra que la idea bíblica de Dios es poco filosófica porque limita la infinitud de lo Absoluto por la existencia de una libertad finita. En realidad, en una visión estoica o islámica del mundo, esta infinitud puede mantenerse siempre, ya que la libertad finita (la del sabio) consiste simplemente en hacer sitio, o no oponerse, a la ley absoluta, o *logos*, o "voluntad", que surte efecto en cualquier caso. Dejando a un lado la cuestión de si la capacidad del insensato para resistirse a esta ley no implica también una auténtica libertad, limitémonos a la objeción filosófica a la secuencia narrada en la Biblia, en la que, como consecuencia de la libertad de sus criaturas, Dios parece confinado al papel de socio o antagonista. Él es el Uno, y la criatura se sitúa frente a él como el "Otro", y entre ambos se concluye en realidad algo así como una "alianza", que parece (en última instancia, en la "Nueva Alianza") sellar y confirmar la noción de dos partes enfrentadas. Se podría replicar que, precisamente en la Nueva Alianza, la limitación recíproca implícita se supera en la medida en que Dios infunde su propio Espíritu en los corazones de los que le son devotos (Jr 31,31-33; Rm 5,5); pero esto, a su vez, podría rebatirse observando que la relación entre Jesucristo y su Padre mantiene una distinción más nítida que nunca entre "mi voluntad" y "tu voluntad" (Lc 22,42). ¿Será posible alguna vez conciliar con la visión filosófica este tipo de visión de Dios, en la que parece estar fundamentalmente restringido por la libertad opuesta de su criatura?

En primer lugar, debemos recordar dos cuestiones de la historia. En primer lugar, el hecho de que, como resultado del intenso trabajo de los Padres y de la Alta Escolástica, la imagen bíblica de Dios se armonizó con la visión filosófica. Es insensato que los teólogos reprochen esto a los Padres y a los escolásticos y hablen de una alienación y "helenización" de la visión bíblica de Dios. Podemos admitir que en este proceso, por accidente, algunos de los contornos agudos del drama bíblico se han suavizado (el elemento escatológico, por ejemplo); esto no debería haberse hecho; pero el proceso en sí era esencial si el mensaje bíblico debía ser presentado y aceptado por la

gente pensante. Al final, los postulados cristianos triunfaron sobre los filosóficos -integrándolos y al mismo tiempo relativizándolos- en todas las cuestiones cruciales. En el marco cristiano, el "Bien" y el "Uno" platónico-plotinianos, que por su propia naturaleza se derrama en ondas irradiantes, se convierten en el Dios absolutamente libre (y por tanto personal) que no está sometido a ninguna coacción, ni siquiera de su propia naturaleza, y que envía libremente desde sí mismo el mundo de los espíritus finitos, creados para ser libres. Sin embargo, la oposición cristológica de las dos voluntades se convierte en la expresión de dos dimensiones, de las que la filosofía no podía tener ni idea: la que existe entre Dios y la voluntad pecaminosamente caída, y la que existe dentro de Dios mismo, es decir, dentro del infinito, caracterizando la distinción entre los diversos modos divinos de ser. Pero, ¿no nos lleva esto a sutilezas teológicas que ya no pueden ser apreciadas por una conciencia cristiana (o judía) media? ¿No es un hecho que la mayoría de la gente sigue manteniendo una concepción de Dios antropomórfica y cercana a la mitología, en la que Dios es uno entre muchos; en la que Dios está en un lugar y el mundo en otro; en la que Dios está en el cielo y el hombre en la tierra; en la que Dios es una cosa existente entre otras cosas existentes, aunque se le eleve al nivel del "*ens perfectissimum*"?

Esta visión "popular", filosóficamente poco refinada, de Dios es en realidad corriente en muchos lugares, como lo demuestra el ateísmo moderno. Pues cuando éste protesta contra Dios -ya sea en nombre de la ciencia, del mundo o de la libertad humana-, queda claro "que toda forma de rechazo de Dios se dirige contra una noción específica, distorsionada y grotesca de Dios", pero también que en este proceso los dos últimos siglos (aproximadamente) han sido testigos de una disolución gradual del "entendimiento común".[3] Aquí ni siquiera se toma en consideración la adopción de los acontecimientos y afirmaciones bíblicos como parte de un mundo de pensamiento religioso-filosófico total y humano -que es en sí mismo un fenómeno histórico-, sobre todo porque toda reflexión de este tipo se rechaza por superflua y alienante. En consecuencia, no se tiene conciencia de la paradoja bíblica de que Dios puede ser "todo" (Sir 43:27) y, sin embargo, el hombre puede ser "algo"; y de que Dios puede ser absolutamente libre sin robar al hombre su auténtica libertad; y de que, de hecho, Dios muestra su poder omnipotente especialmente impartiendo auténtica mismidad a sus criaturas.

Así pues, la primera exigencia del proyecto -esencialmente

teológico- *es que la teología se tome en serio y valore la filosofía explícita o implícita que el hombre emplea cuando piensa en el sentido del mundo y de la existencia, y que prosiga su propia reflexión sobre la revelación bíblica en asociación con esta reflexión filosófica mediadora*. Puede hacer dos cosas en el proceso: reflexionando sobre la revelación -que, después de todo, se esfuerza por arrojar luz sobre las raíces últimas del sentido de todo ser- puede sacar a la luz la filosofía que es inmanente a la teología; pero al mismo tiempo puede hacer uso de las reflexiones acumuladas de la humanidad no cristiana, que le ayudarán, al menos, a evitar antropomorfismos restrictivos y distorsionadores (es decir, elementos mitológicos ocultos) en su interpretación de la revelación. Será necesario un gran esfuerzo, tanto de pensamiento como de vida, para que, en este proceso, lo específico de los hechos bíblicos se mantenga sin diluirse. Un simple experimento mental lo demostrará: si Dios es "todo", cuando le añadimos el mundo no tenemos "más": la realidad finita, aunque sea libre, no puede constituir ninguna oposición a él, pues ésta sólo puede concebirse en relación con la existencia de algún límite. Dios es unidad absoluta, por lo que no puede ser designado como el "Otro" (ni siquiera como el "Totalmente Otro") frente a cualquier cosa finita; más bien, debemos estar de acuerdo con Nicolás Cusano cuando llama a Dios el *No-aliud*, el "No-Otro". Nosotros, por nuestra parte, con nuestra libertad finita, debemos designarnos como los "otros" cuando pensamos en nuestra relación con Dios; pero no podemos sacar la conclusión de que somos los "otros" en lo que respecta a Dios mismo. La pregunta que debemos hacernos es la siguiente: Puesto que lo debemos todo (incluida nuestra libertad) al "todo" que representa la libertad de Dios, ¿podemos ser los "otros" vistos desde el punto de vista de Dios? ¿No nos reconoce y afirma *en él* y no fuera de él? Son paradojas ineludibles, que nos aterran y nos extasían, y que el cristiano debe tener presentes cuando se dirige a Dios como "Tú", como le recomiendan el Antiguo y el Nuevo Testamento, aunque sea en el "temor del Señor", que le recuerda que Dios es más grande (a la vez más remoto y más cercano) de lo que el hombre puede llegar a apreciar.

Escuchemos a C. S. Lewis:

> . . . El hombre que no considera a Dios como distinto de sí mismo no puede decirse que tenga religión alguna. Por otra parte, si considero a Dios distinto de mí, del mismo modo que mis semejantes, y los objetos en general, son distintos de mí, estoy empezando a hacer de Él un ídolo. Me atrevo a tratar Su existencia como algo paralelo a la mía. Pero Él es la base de nuestro ser. Está siempre dentro y fuera de nosotros.

> Nuestra realidad se parece tanto a Su realidad como Él, momento a momento, se proyecta en nosotros. Cuanto más profundo es el nivel dentro de nosotros desde el que brota nuestra oración, o cualquier otro acto, más es Suyo, pero no por ello menos nuestro. Más bien, es más nuestra cuando es más Suya4.

La segunda exigencia es la siguiente: quien reflexiona sobre la revelación en Jesucristo debe llevar este pensamiento filosófico inherente más allá de sí mismo, en dos direcciones: debe acentuar el contraste entre la libertad infinita y la finita y revelar el abismo que se abre entre la santidad de la libertad infinita y la difícil situación de la libertad finita que ha caído en el pecado, y que sólo puede ser redimida por el socorro sanador de la santa libertad de Dios. (Este es el problema al que se dirigió Pablo y, más tarde, Agustín.) Luego debe profundizar en el "Otro como no-Otro" de la filosofía en dirección al misterio trinitario del "Otro en el no-Otro", es decir, en el Único Ser divino.

Estas dos dimensiones sólo se abren, en última instancia, en la Cruz de Cristo, donde -dicho en pocas palabras- Dios mismo es abandonado por Dios a causa de la impiedad del hombre. Aquí debe residir el nudo del teo-drama: Dios mismo llega a este punto con tanta delicadeza que, por un lado, nada impío es importado a Dios y, por otro, la libertad del hombre no es anulada por un drama dentro de la Divinidad que parece no tener nada que ver con él.

Al desnudar estos dos abismos, el que se opone a Dios y el que le es interno, nos encontramos ya en plena *acción* del teo-drama. Pero éste es el tema del cuarto volumen. Aquí vemos la dificultad metodológica a la que tenemos que hacer frente en este volumen y en el volumen tres, a saber, la de describir a los "personajes de la obra" antes de que la obra esté realmente en marcha. Ya nos hemos referido a esta dificultad en el Prefacio. Si queremos dominarla sin caer en una teología estática de las esencias, sólo podemos tomar un camino intermedio: nuestra representación debe ceñirse a las fuentes; los "personajes" contrastados nunca se captan antes de la acción ni fuera de ella; es como si se les detuviera un instante en medio de su actuación y se les preguntara quiénes son. Responderán en el contexto de la acción, que revela su naturaleza; pero no podemos decir que su naturaleza sólo emerja a través de la acción (*essentia sequitur existentiam*), ni siquiera que coincida con la acción. (Para hablar con y contra Gregorio Palamas: La "esencia" de Dios no es idéntica a sus "energías", aunque *realmente* se manifieste en ellas). Cada momento del curso horizontal de la acción puede y debe suscitar profundas

preguntas verticales: ¿Quién es este Dios que, sin sufrir alteración alguna, es capaz de crear y enviar, a partir de sí mismo, seres dotados de libertad finita? ¿Cómo es? ¿Quién y qué es el portador de este tipo de libertad finita? ¿Quién y qué es el hombre, ese híbrido desconcertante que procede a la vez de abajo, de la materia, y de arriba, de Dios? ¿Cómo puede un ser así existir, comportarse y actuar como una unidad integrada? Y, por último, ¿quién y qué es el Mediador que recapitulará en sí mismo el conflicto entre el "todo" de Dios y el "algo" del hombre y, al hacerlo, lo sublimará y abolirá? Y cuando, en un momento a la vez temporal e intemporal, haya desempeñado su papel y cumplido su misión, ¿cuál será su legado, siempre presente, aquí y ahora, reconocido o no? ¿Cuál será la verdadera manzana de la discordia de la historia del mundo, que elevará su panorama dramático a proporciones apocalípticas, con el resultado de que toda la escala de iniciativa y decisión personal en la obra del Mediador sólo se desvelará plenamente en lo que, con la Biblia, podemos llamar los "principados y potestades"? ¿Quiénes y qué son?

Es cierto que todas estas cuestiones siguen siendo en cierto modo abstractas cuando se las separa de la obra que las origina y de la que se hablará más adelante. Pero surgen de algo extremadamente concreto, de hecho, del único *concretum*, siguen siendo parte de él y sólo pueden entenderse como tal. Por otra parte, no debemos dejar de ver que los centros de acción aquí representados son de desigual dignidad, hasta el punto de que, una vez más, nos damos cuenta de que todo este drama no tiene analogía. Dios mismo está aquí -en Calderón no es uno de los actores, sino el "Maestro" de la obra- y es más que un mero espectador. Es el único responsable de la obra, y sin embargo no es responsable cuando el hombre, en libertad, actúa de forma inapropiada; no obstante, mantiene su responsabilidad original. Aquí tenemos al hombre, singular y plural, arrojado al escenario, dotado de libertad, condenado a la libertad y agraciado para ejercerla, con el poder de llegar a ser lo que pueda sobre la base de su propia naturaleza y constitución y, sin embargo, incapaz de hacerlo fuera de la libertad divina, sino sólo en ella y con ella. ¡Qué sublime y qué necesitado es el hombre! Y luego tenemos al Mediador: indispensable y, sin embargo, más allá de todo cálculo humano, en un pacto con las dos partes beligerantes y, sin embargo, no traidor a ninguna de ellas; personificando el drama vivo en la propia "composición" de su ser, desgarrado por su trágica situación y, sin embargo, así desgarrado,

sanando las divisiones. Todo lo demás se desprende simplemente, más allá de nuestras esperanzas más descabelladas, del principio que él ha establecido; porque, aunque él es la *peripecia* de la obra, la inversión, toda la obra no sigue en absoluto su curso mecánicamente a partir de entonces: revela continuamente aspectos nuevos, emocionantes e imprevisibles de esta inversión, y sigue intensificándose hasta la última escena.

## 2. *La interrelación*

### a. El mundo antiguo

De lo que acabamos de decir se deduce que, al sacar a los "dramatis personae" de la obra en curso, no podemos partir de una antropología pura ni de una teología pura ("Dios en sí mismo"). Pues una antropología puramente filosófica no desvela la libertad finita en toda su dimensión, tal como -iluminada por la luz de la revelación- parece propia del hombre; e igualmente, una doctrina puramente teológica de Dios que no surgiera de una teología de Dios hecho hombre no presentaría las dimensiones plenas de la libertad divina: no expondría la verdadera relación entre Dios y la libertad creada. La naturaleza de ambas sólo se revela en su dramática interacción (a favor o en contra la una de la otra), que está a nuestro alcance en el acontecimiento de Cristo. Sin embargo, es legítimo hacer abstracción de las condiciones dramáticas concretas y preguntarse por su "naturaleza", es decir, por el presupuesto de la existencia de tal situación dramática en primer lugar.[1]

Esto se confirma inmediatamente si echamos un vistazo a los puntos de vista precristianos sobre la libertad humana y divina. (La filosofía postcristiana, aunque pretenda ser filosofía pura, como el pensamiento de Kant sobre la libertad, está directamente influida por la revelación cristiana). En el mundo antiguo está claro que la perspectiva sociopolítica es fundamental para comprender la libertad humana; aquí la primera cuestión no es cómo el ser humano "libre" se entiende a sí mismo dentro de la *polis* (por contraste con el esclavo "no libre"),[2] sino cómo la *polis* se entiende a sí misma como indivisible y, por tanto, libre; aquí "libre" y "esclavo" son términos finales en un espectro de categorías de estatus dentro de esta libertad.[3] El ciudadano libre tiene una relación directa con el *nomos* divino (no con el capricho de un gobernante). Por supuesto, a partir de Sócrates y Platón, el alma del

individuo se considera libre de la compulsión social y natural; su relación con el *nomos* divino (el epítome de lo que se entiende por "hogar") se vuelve inmediata;[4] esto es en reacción a un libertinaje sofista que criticaba tanto *el mythos* como el *nomos*.[5] Una transición entre ambos puede verse en el caso límite retratado varias veces por Eurípides (nos hemos referido a él en un trabajo anterior),[6] en el que un individuo muere por la libertad de la *polis*: "En la muerte sacrificial del individuo por lo que es evidentemente justo, la libertad del individuo y la libertad de la *polis* coinciden una vez más de manera ejemplar, resultando simultáneamente en la salvación de ambas."[7] Entonces la sujeción del individuo a la ley divina se convierte cada vez más en el eje de la libertad; a partir de Aristóteles, sólo el sabio es el hombre "libre", sólo la comunidad de los sabios es la verdadera *polis*. Incluso bajo la dominación romana , la *polis* helenística mantiene la ficción de ser políticamente libre, mientras que dentro de la propia república romana la libertad no se ve como un privilegio del ciudadano individual, sino en el "libre juego de los partidos".[8]

En esta concepción anterior, no cristiana, la libertad "nunca es una *vox theologica*"; la concepción neotestamentaria está muy influida por la primera; así, la "libertad", incluso en Pablo, "nunca se convierte en un concepto central de su teología",[9] aunque se proclama como "palabra de salvación" (Gal 5,1.13). El cambio de la primera a la segunda visión sólo puede valorarse si tenemos en cuenta dos nuevos factores. En primer lugar, el *nomos* impersonal (que ahora aparece de forma más severa en la ley del Antiguo Testamento) es sustituido por el Señor vivo y personal, cuyo servicio (que es a la vez personal y eclesial, *tipo polis*) es liberador, el servicio de un hombre libre. En segundo lugar, esta libertad está relacionada con el amor de este mismo Señor, de tal modo que la persona liberada sólo puede responder en la misma medida: sólo puede prestar su servicio de amor según la medida del amor que ha recibido.[10] La libertad de la persona humana sólo se ilumina plenamente cuando se la ve vinculada a una libertad divina y personal que se esfuerza por promover la libertad del hombre.

En el pensamiento griego hay algo así como una premonición de esta interrelación y una prueba de su necesidad: a saber, donde se abandona el *mythos* en el que el *nomos* divino protegía a la *polis*, y lo "divino" como tal, liberado de toda limitación, resplandece, aunque de tal manera que su gracia no puede expresarse más que en categorías cuasi personales. Aquí cobra importancia el concepto intermedio del

*daimōn*, el *daimonion* y *la eudaimonia*. Demócrito dice que quien elige los bienes del alma elige lo más divino, mientras que quien elige los bienes del cuerpo elige lo "humano" (Fr. 37); al elegir estos bienes "más divinos", el alma adquiere *la eudaimoniē* (Fr. 170), se convierte en "la morada del *daimōn*" (Fr. 171). El más alto conocimiento ético de Sócrates proviene, no del ejercicio del autodominio (*autokrateia*) por sí solo, sino que le es dado en última instancia desde arriba por la inspiración admonitoria de su *daimonion*. Platón capta la profunda dialéctica de la libertad finita: por un lado, es algo que se presupone, para que el hombre pueda elegir lo mejor; y, por otro, es una meta: debe aferrarse a lo "mejor" que ha elegido. Para superar esta antinomia adopta la hipótesis de una elección antenatal (inteligible) en la que la libertad humana está asociada al *daimōn* dado por la Parcae: ambos están inseparablemente fusionados (*Rep*. 620de). La fusión antenatal corresponde a la que se produce al final, que también es retratada en términos míticos:

> La necesidad de un alma que (al elegir lo mejor) ha alcanzado la sabiduría es, con mucho, la más poderosa de todas las necesidades, pues tal alma se gobierna a sí misma según su propia ley; y si tal alma ha decidido el curso más noble sobre la base de la más noble perspicacia, se imparte a esta voluntad perspicaz una inmutabilidad perfecta, más firme e inmutable que el acero; las tres Furias la vigilan y se aseguran de que todo lo que cada uno de los dioses ha determinado (a su buen gusto) se lleve a cabo sin alteración (*Epin*. 982bc).

Pues en su estado final "el alma será amiga de sí misma y amiga de los dioses" (*Rep*. 621c). Una parte sustancial de *la eudaimonía* es el esfuerzo que hace el hombre por abrazar lo mejor y más noble (y adquirir así una parte de ello) y el carácter de don de lo divino, que se comunica por propia iniciativa en forma de bienaventuranza.

Estas insinuaciones precristianas salen completamente a la luz en el cristianismo: ambas formas de libertad están siempre juntas en escena, incluso antes de que nadie se plantee la pregunta de cómo es posible que coexistan. Hay dimensiones implícitas en el pensamiento humano que nunca pueden formularse realmente de forma explícita antes de la venida de Cristo; en el cristianismo estas dimensiones se abren también desde el otro lado, desde el lado de Dios.

### b. El avance del cristianismo y la encarnación

Dentro de la libertad finita existe un elemento de infinitud que podemos llamar "indiferencia" hacia todos los bienes finitos, o el anhelo absoluto de lo que siempre está más allá de nuestro alcance. Para que este elemento de infinitud no se convierta en un tormento de Tántalo (por el esfuerzo que supone tratar de alcanzarlo) o se vea asfixiado por los confines de la finitud; para que su progreso hacia la autorrealización sea también libre y no quede atrapado en las cadenas de alguna ley dialéctica, necesita tener una libertad infinita en sí misma y por encima de sí misma, que le faculte para realizarse como libertad finita. Esta libertad infinita debe ser suficientemente libre (de acuerdo con su naturaleza) para permitir que la libertad finita opere libremente en ella; o más bien, ya que estamos hablando de libertad infinita, para *impartir* realmente la libertad finita en primer lugar.

Sin embargo, esto no puede hacerse mediante una mera *idea* de bondad infinita: la libertad finita podría no dejar nunca de aspirar a ella, pero, por su propia naturaleza, nunca podría alcanzarla. Tampoco puede hacerlo un bien infinito *real*, que, para ser infinito, debe ser pensado como divorciado de toda finitud: tal es, por ejemplo, el "pensamiento que se piensa a sí mismo" de Aristóteles o el Uno absolutamente simple de Plotino, cuya libertad es absoluta pero opera enteramente en sí misma: "No tiene ninguna relación con el exterior ni con los demás, sino que se ocupa totalmente de sí mismo" (*Enn*. VI, 8, 17). De este modo, como quiera que se exprese, se produce una autoexclusión recíproca:

> En tu búsqueda, por lo tanto,. . . no busques nada fuera de él, sino busca dentro de él todas las cosas que le están subordinadas; sin embargo, no te acerques a él, porque él mismo es el Exterior,. . . él también está en lo más profundo, y el Otro está fuera de él, tocándolo por todas partes, por así decirlo, y aferrándose a él. . (*Enn*. VI, 8:18).

Así pues, este Uno sólo es "verdaderamente libre" porque "está por encima de todo, no se sirve a sí mismo como un siervo; sólo es él mismo, verdaderamente él mismo, mientras que todo lo demás es a la vez él mismo y otra cosa" (*Enn*. VI, 8,21). Un Dios así, empeñado en ser libre de todo, no puede *dar* libertad, aunque algo parecido a la libertad emane de él y, por tanto, exista fuera de él (también Aristóteles postula este tipo de libertad finita y empírica). O si, presuponiendo tal "Uno", aceptáramos la libertad finita como real, tendríamos que reubicar todos los peligros de ésta en la propia libertad infinita (por ejemplo, Schelling), pues (una vez más) faltaría el elemento de *dar* libertad.

Pero si la libertad finita, para realizarse, fuera capaz de cruzar el umbral hacia una libertad infinita que se aferra así a su "ser libre", perdería su forma finita y, por tanto, a sí misma (como en el budismo y en muchas formas de misticismo no cristiano). Para que se produzca tal plenitud (y de hecho esto sólo puede lograrse en la libertad infinita), no sólo el Infinito debe acoger en sí a lo finito (y absorberlo), sino que también lo finito debe ser capaz de acoger en sí al Infinito. Esto nos enfrenta al problema que la teología del Antiguo Testamento no puede resolver. Aquí, la auténtica libertad infinita y la auténtica libertad finita se unen en un pacto, pero, en la forma en que está hecho, este pacto no puede alcanzar la plenitud; sólo puede apuntar hacia ella. Es cierto que Dios concede una cierta participación en su esfera al hacer la Alianza y promulgar los Mandamientos que tienen por objeto hacer santo a Israel (en su lugar), *porque* Dios (en su lugar) es santo (Lv 19,2). Sin embargo, al conceder esta participación, Dios sigue aferrándose a sí mismo, pues la libertad en la que deben cumplirse perfectamente los Mandamientos divinos sólo podía realizarse dentro de la propia libertad infinita; en términos bíblicos, era necesario que el Espíritu de Dios se implantara en los corazones de los participantes en la Alianza (Jr 31,31), y esto, por el momento, seguía siendo sólo una promesa. Por tanto, la misma Alianza del Sinaí debe pasar por una mediación para que pueda alcanzarse la inmediatez última: y esto tiene lugar precisamente a través de la paradoja cristológica, según la cual, sin confundir las libertades (*asunchutōs*, en la expresión calcedoniana), la libertad infinita habita en la libertad finita, y así lo finito se perfecciona en lo infinito, sin que lo infinito se pierda en lo finito ni lo finito en lo infinito.

Este fue el punto al que llegó la teología de Máximo el Confesor, guiada por las últimas consecuencias de la cristología patrística, así como por los resultados de las herejías cristológicas, finalmente arrinconada: todo el teo-drama tiene su centro en las dos voluntades de Cristo, la voluntad infinita, divina, y la voluntad finita, humana -y esto va mucho más allá del "Dos almas habitan, ay, en mi pecho" de un héroe escénico desgarrado interiormente [Fausto]. Más bien, el encuentro y la interpenetración recíproca que tiene lugar aquí (Calcedonia, de nuevo, lo llama *adiairetōs*, "inseparable") es el clímax de la relación entre lo infinito y lo finito; por lo tanto, es también el clímax de la historia del mundo y de la historia de la salvación. Sólo es posible como un doble movimiento: de lo finito a lo infinito y de lo infinito a lo finito, es decir, es un proceso espiritualizador y

corporeizador al mismo tiempo. Así lo expresa el propio Máximo en un pasaje memorable:

> Dios y el hombre son modelos (*paradeigmata*) el uno del otro: Dios se hace humano por amor al hombre, en la misma medida en que el hombre, facultado para ello por el amor divino, se hace divino; y el hombre es transportado por Dios, en el Espíritu, a la región del desconocimiento en la misma medida en que el hombre, mediante una acción correcta, ha logrado hacer ver a Dios, que es esencialmente invisible11.

De cara al futuro, por tanto, está claro que la antropología sólo puede alcanzar su plena estatura dentro de la cristología, por lo que debe adoptar sus normas de esta última. Su primera consideración, al tratar del hombre, será la relación entre libertad infinita y finita en general; pasará, en segundo lugar, a considerar la forma concreta de la libertad finita, es decir, el ser espiritual-corporal que recapitula el cosmos en sí mismo mediante un movimiento de trascendencia hacia el Infinito; y, en tercer lugar, reflexionará sobre el hecho de que, en concreto, esto sólo puede realizarse genuinamente "*en Christōi*".

Esto arroja un resultado más: la libertad finita -sobre la base de su finitud y su corporalidad- se manifiesta esencialmente como comunidad; una sola libertad humana es inconcebible por sí sola. La dimensión social no puede quedar al margen de esta iniciativa que establece la interrelación de la libertad infinita y finita. No se puede hablar de libertad sin la mediación de la dimensión social.

### c. La mediación social y la Trinidad

De nuevo es característico que, históricamente, la dimensión social de la libertad -con sus semillas en la antigüedad, como hemos mostrado- sólo se afirmó radicalmente a raíz del cristianismo. La declaración de los derechos humanos, todo el "movimiento por la libertad" actual, sólo fue posible cuando se comprendió suficientemente que esta mediación era indispensable. Y esto implica también que sólo será posible aplicar eficazmente los derechos humanos, y proseguir con sentido el actual "movimiento de libertad", si se hace sobre una base cristiana.

La libertad finita sólo existe en la interrelación de los seres humanos, sobre todo porque cada nuevo ser humano surge a través de otros seres humanos y sólo despierta al "ser humano" a través del encuentro con los demás, con su libertad y su libre respuesta. El niño

llega con su propia libertad; y se le da (por su madre) esta otra libertad que viene de estar en una sociedad con otros. No hace falta que nos detengamos aquí en las consecuencias antropológicas de este hecho, sino que nos preguntemos cómo afecta al encuentro entre la libertad infinita y la finita.

En la época precristiana, en su mayor parte, lo divino se imagina de forma antropomórfica como una comunidad de dioses unidos bajo un rey, como la *polis* humana. La reflexión filosófica estaba obligada a desterrar este antropomorfismo: el Ser puro y absoluto sólo puede ser Uno. El hombre finito debe relacionarse con ese Uno, como individuo y como comunidad; ambas formas de religión, la piedad personal y el culto social, se desarrollaron a la par. Hay dos formas de unidad humana: el "ser-para-sí" y el "ser-para-otro"; son inseparables, pero no pueden coincidir completamente; sin embargo, la idea de la reflexión sobre el Uno Absoluto tiene un efecto oculto y divisorio sobre esta unidad: la libertad finita entra en relación con lo divino bien como unidad de la *polis* (con los estoicos esto se amplía a la macrópolis), bien como unidad del individuo. En ambos casos, por tanto, la relación es de uno a uno, "*memos pros monon" (Enn*. 6, 8, 11). Si, como en Aristóteles, el "*bios theoretikos*" se convierte en el modelo más elevado del ser humano, se deduce que, por mucho que se desarrolle la relación del hombre con el estado, no puede alcanzar la relación última con lo divino. Y en cuanto a la comunidad de contemplativos que Aristóteles lleva consigo a esta relación divina, al final sigue siendo una comunidad de solitarios (*Nic. Eth*. 1177a, 26ss.). Lo mismo ocurre con la única forma normativa de religión de Varrón, la religión "física" de los filósofos, después de haber criticado las otras dos formas, es decir, la forma mítica (de los poetas, apta para el teatro) y la forma civil (de los sacerdotes que ofrecen sacrificios públicos), que considera secundarias12.

La cuestión se convierte en candente en la relación de Israel con Dios (dejando a un lado el Islam, por su dependencia del judaísmo). Es el *pueblo* el que es elegido por Yahvé; el pueblo jura cumplir la Alianza, la abandona y se vuelve a Dios. El *pueblo* es la entidad con la que trata principalmente el Dios Único. De nuevo se trata de un caso de "*monos pros monon*". El individuo tiene valor en la medida en que es miembro del pueblo elegido o lo representa. Así, Moisés actúa como mediador; así también, a un nivel aún más profundo, el Siervo Sufriente; así también Abraham, quien, en su fecundidad dada por Dios, encarna (a modo de prefiguración) la unidad del pueblo y, de

hecho, de todos los Elegidos. Pero también lo hace la figura solitaria de Job, que es justo pero no pertenece al pueblo, y en este punto empezamos a ver los límites de todo el sistema de la Antigua Alianza: Job, solitario y rechazado, se encuentra cara a cara con el Dios Único, contra el cual apela en vano a algún otro árbitro (16:19ss.; 19:22ss.).

A la larga, este "*monos pros monon*" se vuelve insostenible. Conduce o bien a una huida de la finitud hacia la unidad de lo divino o bien a la absolutización de la unidad intramundana, y la *polis* divina *("Roma divina"*) de la Antigüedad tardía llegó demasiado tarde para ser creíble; el mundo del sabio en su "*autarkia*" (Cínicos) y "*autodespotia*" (Epicuro) era simplemente otro tipo de huida. Y donde, como en Israel, Dios es imaginado como una persona, no hay posibilidad alguna de este tipo de escape, excepto al maniqueísmo o al ateísmo. La noción veterotestamentaria de un Dios personal y único -incluso cuando se suaviza con la idea de una hueste celestial asociada a él- es esencialmente transitoria y, por tanto, pasajera. Puede disolverse mediante un retorno a la idea filosófica pagana de un Uno superpersonal -en cuyo caso todo lo que es del mundo debe interpretarse como una declinación a partir de él (ésta era la tendencia de todo el gnosticismo cabalista, hasta el jasidismo incluido)- o bien debe avanzar y trascenderse en la idea de Dios que se encuentra en el Nuevo Testamento y en la Iglesia. Para

> la persona es algo único, individual y, como tal, inimaginable. Por definición, se desarrolla y alcanza su valor por oposición, cooperación y entrega, es decir, mediante la relación con los demás, y tal relación de dependencia... no puede conciliarse con todo lo que hay que decir sobre el ser en sí. Además, dado que quisiéramos extrapolar lo específico de la persona y elevarla por encima de toda contingencia, como algo incomparable, ¿no entraría en conflicto el carácter ético (e incluso psicológico) de esa persona incomparable precisamente con los aspectos más nobles y magnánimos de la persona? Así, por adoptar una frase de Leibniz, no puede entenderse y afirmarse como un solipsismo, como un egoísmo metafísico. . . . Eso sería incomprensible y autocontradictorio.

¿O estamos obligados a dejar que Dios desarrolle su propia autoconciencia a lo largo de todo el proceso del mundo? "¿Tuvo que producir otros seres para llegar a la autoconciencia?". Pero eso también entraría en conflicto con todos los atributos del Absoluto. "Si Dios permanece como una sola Persona en un remoto aislamiento", en última instancia debe referir todo lo demás a sí mismo y, por tanto, "carecería de todo altruismo". Maurice Blondel nos guía así, a través

de la reflexión filosófica sobre el tema, hacia el misterio mismo del Nuevo Testamento, en el que Dios se manifiesta como entrega personal, donación de sí mismo y amor recíproco.[13]

Sólo así se puede desterrar el intolerable "*monos pros monon*", que obliga al hombre a verse a sí mismo como mero individuo o como mera comunidad; la unidad de ambas formas de unidad se hace inteligible como "imagen y semejanza" de Dios. Fuera del misterio neotestamentario, que sólo nos es accesible por la conducta de Jesús hacia su Padre divino y por su promesa del Espíritu divino, la unidad humana no tiene valor en sí misma. De lo contrario, está condenada a seguir siendo expresión de la deficiencia de la pluralidad creatural frente a la unidad divina, y en este caso, como hemos dicho, la imagen de esta última sólo puede resplandecer *o bien* en el individuo que es ley para sí mismo*, o bien* en la *polis* autosuficiente y su comunismo. Sólo a partir de la concepción cristiana de Dios, la mediación comunitaria de la libertad personal adquiere un valor intrínseco y constitutivo de la libertad. Por tanto, una vez más, en el contexto de la explicación de la interrelación de la libertad infinita y finita, la teología cristiana se ha mostrado indispensable para que esta interrelación, que fundamenta toda acción teodramática, no se vea obstaculizada prematuramente por un postulado filosófico.

Puesto que no tenemos más remedio que partir de la interrelación de las dos libertades, como nos muestra el despliegue de la revelación cristiana, es una cuestión secundaria si empezamos por la libertad infinita o por la finita. Empezar por Dios, que, según Tomás, es "lo más evidente en sí mismo pero no para nosotros", nos daría la ventaja de poder presentar los presupuestos de la libertad finita antes de hablar de su realidad. Empezar por el hombre, cuya estructura de libertad es la única que conocemos, nos permite mostrar por qué esta estructura no puede llevarse bien sin postular una libertad absoluta y -en la revelación cristiana- trinitaria. Tomaremos el segundo camino, pero con referencia explícita a nuestro punto de partida, es decir, a la interrelación de ambas: desde el punto de vista teodramático, no podemos iluminar la estructura de la libertad finita sin la luz que irradia de Cristo y recae sobre la libertad divina.

## 3. *Libertad finita*

### a. Los dos pilares

El concepto de libertad finita parece contradictorio, pues ¿cómo puede ser libre algo que choca continuamente con los límites de su naturaleza (no sólo de su acción)? ¿Cómo puede ser otra cosa que un prisionero? Sin embargo, nuestra experiencia directa de la libertad no puede expresarse de otro modo que en esta aparente contradicción. Pues si, frente a todas las objeciones, seguimos teniendo una conciencia irrefutable de nuestra libertad, somos igualmente conscientes de que nuestra libertad no es ilimitada o, más exactamente, de que, siendo libres, sólo nos dirigimos siempre *hacia la* libertad.

Comencemos, con Agustín, Tomás (y en cierta medida con Descartes), por el fundamental "*cogito-sum*" -y aquí debemos interponer una reflexión filosófica preliminar. Cuando capto alguna cosa finita que es verdadera o buena, este acto va acompañado de una conciencia de mí mismo que contiene algo inseparablemente doble: la conciencia de estar presente a mí mismo no es algo que sólo aprendo al darme cuenta de que estoy ejerciendo alguna actividad particular mía; "incluso antes de que el alma realice alguna abstracción, tiene un conocimiento habitual (de sí misma) por el que puede comprender que existe",[1] y esto se debe a que la esencia del alma está presente a sí misma,[2] de modo que se conoce a sí misma "en cierto sentido a través de su esencia, como Dios se conoce a sí mismo".[3] Presente a mí mismo de este modo, sé no sólo que existo, sino que en el mismo conocimiento estoy abierto a todo ser, ya que, en esta conciencia que *soy,* he tocado el horizonte más lejano posible, más allá del cual, evidentemente, no puede haber nada más. De hecho, esto supone una iluminación del conocimiento, una luz que revela los primeros principios de todo ser y sus cualidades trascendentales como cosas que son a la vez verdaderas y buenas; pero esto no necesita entretenernos por el momento. Nos concentramos en la paradoja fundamental de que ambas cosas se desvelan en mi propia presencia-a-mí-mismo: a saber, la absoluta incomunicabilidad de mi propio ser (como "yo") y la ilimitada comunicabilidad del ser como tal (que no se "agota" en la plenitud de toda la existencia mundana en la que subsiste). Sería un error intentar aclarar esta dualidad atribuyendo unilateralmente la ilimitación al ser en cuanto tal, mientras se considera la limitación como una característica de mi "naturaleza" (como un hombre entre otros hombres, como un individuo de una especie). Pues es precisamente en la experiencia de ser "yo" (y nadie más) donde paso más allá de todo conocimiento limitador de mi naturaleza y toco el ser

(la realidad) en su unicidad. La experiencia única e idéntica del ser revela simultáneamente dos cosas: la incomunicabilidad (o unicidad) total y la comunicabilidad igualmente total del ser. Como "yo", como persona, no soy simplemente una parte de un todo (el cosmos, por ejemplo), sino que estoy dispuesto a reconocer que un número ilimitado de otros poseen el ser (y la incomunicabilidad que conlleva). Si esto es cierto, entonces, por el momento, cualquier mediación entre los polos -es decir, a través de la identidad de la especie y del género en los individuos- puede dejarse de lado. Me basta con poder decir: Soy único, pero sólo dejando espacio para que otros innumerables sean únicos. No por magnanimidad, sino porque, en el autoconocimiento, la luz del ser me expande más allá de la limitación; de hecho, sin esta expansión más allá de la limitación ni siquiera me conocería a mí mismo (al igual que el animal carece de esta expansión más allá de sí mismo y, en consecuencia, también carece de autoconocimiento). En esta experiencia primigenia, aunque puedo distinguir entre mi "modo de ser" (*modus subsistentiae, tropos tēs hyparxeōs*) y mi captación del ser (universal), no puedo separarlos. En la medida en que me aferro a mi experiencia de unicidad y me niego a permitir que se diluya por la reflexión posterior por mi parte (o por parte de otros) - "parezco ser una persona única, pero en última instancia sólo soy un individuo entre millones"-, veo que mi ser-persona posee una unicidad que queda fuera de la "*enramada porfiriana*"; En consecuencia, es un modo impropio de hablar cuando, para expresar la unicidad de la criatura puramente espiritual (el ángel), se dice que cada uno de ellos representa una "especie" distinta. Ciertamente, el hombre, como ser material, no sólo es una persona, sino también un individuo de su especie; pero la cuestión es si, en la presencia-a-sí-misma de su mente, tal como aquí se describe, experimenta esta individualidad (infinitamente multiplicable) -una naturaleza que, en cada caso, es siempre(!) "mía"- o más bien experimenta algo que está enraizado, no en su esencia y naturaleza, sino en la existencia como tal, en el *tropos tēs hyparxeōs*. Si, a partir de este punto, quisiéramos hacer una transición brusca a la provincia de la teología, el primer resultado sería que *el ser comunicado no sólo es en general una "imagen de Dios"* -en quien todos los seres participan para tener algún ser en absoluto y que, en su autocomunicación, es siempre más rico que la suma de todos los que así *participan-, sino que es en realidad una imagen del Dios tripersonal, en quien la incomunicabilidad de las hipóstasis es una con la unidad de "esencia" en cada una de ellas*. Sin

embargo, esta imagen sólo es visible para aquel que está seguro de la unicidad de su persona finita, y en última instancia no puede tener esta seguridad a menos que la palabra de Dios se lo haya dicho, garantizándole así que "participa de la naturaleza divina".

Al ser así una persona, también sigue siendo un individuo de la raza humana, por lo que surge la segunda pregunta: ¿Soy "sólo realmente" un átomo que es absorbido por la masa, y mi singularidad ("sobrenatural") es algo añadido, por así decirlo, algo accidental? ¿O he sido concebido y elegido para ser este individuo particular y único (ya que, después de todo, así es como me percibo a mí mismo), y se me ha dado esta individualidad para que, a través de la naturaleza que comparto con la especie, pueda comunicarme con aquellos de naturaleza similar, aquellos que han sido igualmente elegidos? Este último punto de vista aclararía por qué la Escritura habla de la creación por, para y en Cristo (Col 1:16s). Pero también englobaría la primera perspectiva: los individuos sólo son creados en Cristo por su unidad personal (mediada por su pertenencia a la especie) al ser adoptados en su "unión hipostática" -que abarca la especie y las personas que la componen. Trataremos de ello más adelante en el contexto de la cristología.

Lo anterior era simplemente preliminar a una valoración de la estructura de la libertad finita. Presentes a nosotros mismos en la luz del ser, poseemos un núcleo inalienable de libertad que no puede ser escindido. En correspondencia con la naturaleza del ser -que es a la vez verdadero y bueno-, esta "luz", como todo lo demás que tendremos que decir sobre la libertad, es una luz indivisiblemente intelectual y volitiva; es a la vez comprensión y afirmación, y si bien es cierto que sólo puede afirmarse algo que ha sido comprendido, la voluntad proporciona el estímulo para tal comprensión[4]. Toda atribución unilateral de la libertad, ya sea al ámbito de la racionalidad (estoicismo) o de la voluntad pura (Escoto, Descartes, Rousseau y otros se inclinan en esta dirección), remite al nivel infrahumano, instintivo. Sin embargo, esta autoposesión primigenia y segura no es una autointuición o captación de la propia esencia;[5] sólo se articula *en y con* la apertura universal a todo el ser, dejándose a sí misma para abarcar el conocimiento y la voluntad de los demás y de otras cosas, particularmente en el ser compartido [*Mitsein*], por lo que la apertura originaria es siempre tan grande que ningún ser individual (que nunca es la totalidad del ser) puede llenarla. Así pues, existe una libertad fundamental (al margen de todos los motivos y compulsiones conscientes o inconscientes) que

nos permite afirmar el valor de las cosas y rechazar sus defectos, implicarnos en ellas o alejarnos de ellas. Ciertamente, la libertad finita, la apertura a todo ser, sólo puede esforzarse por algo que percibe como bueno (que tiene un valor) -aunque de hecho sea malo; Pero es igualmente cierto que el conocimiento del bien *como bueno (bonum honestum*) elimina el elemento de *interés* de tal esfuerzo, de modo que el elemento de *indiferencia -en el que* el que se esfuerza a la clara luz del ser ha superado en principio todas las "oposiciones" finitas- *resulta ser una indiferencia nueva y más profunda en la que es capaz de dejar que el Bien "sea", ya se trate de un Bien finito o infinito, simplemente por su bondad*, sin tratar de obtenerlo para sí. Ahora aparece el otro polo de la libertad finita: si la autoposesión es lo primero, todo lo que sigue -el esfuerzo por adquirir otras cosas buenas, incluido Dios mismo- podría parecer el intento egoísta de remediar la autoposesión originalmente imperfecta devolviéndola a uno mismo, totalmente, mediante la autosatisfacción absoluta. Esto podría suceder en ausencia de esa apertura al Ser en su totalidad que desvela esta cosa primera (yo mismo) como sólo un ser entre otros. Podemos decirlo así (a la manera tomista): la "parte" (es decir, yo mismo, con mi posesión de mí mismo) ama al todo más que a sí mismo;[6] o, a la manera agustiniana, anselmiana y franciscana, podemos decir que el derecho se desea por su derecho, cualquiera que sea el "goce" que pueda o no estar implicado.[7] Esta idea ya está presente en Clemente de Alejandría (por lo que, más tarde, Fenelón intentó defender su propia posición extrema en un libro sobre Clemente),[8] cuando ve el amor del hombre a Dios mediado por la fe: así no se trata de un mero esfuerzo, y se pone de manifiesto la cualidad de gracia del fin que así se revela; sólo así se realiza plenamente la libertad.[9] Kant, a su manera, volverá a establecer una clara separación entre el deber (hacer el bien por sí mismo) y la felicidad (una gracia que se nos concede graciosamente).

Todo esto es simplemente para mostrar que es imposible tomar el segundo polo de la libertad finita (que surge necesariamente del modo en que está constituida nuestra autoposesión original y de las condiciones que la hacen posible) y reducirlo al primero. Al darnos instrucciones éticas para la consecución de dicha libertad, incluso aquellos que intentan restringir la libertad finita enteramente al polo de la autoposesión (*autarkia*) deben instarnos siempre a adquirir indiferencia hacia todo lo demás -tanto hacia lo que atrae como hacia lo que repele. En cuanto a los intentos inversos de persuadir al

hombre de que su experiencia de autosubsistencia es una ilusión y de entrenarle para superar esta mera apariencia (*maya*), sólo pueden destruir las capas externas y empíricas de la conciencia del "yo", no su núcleo interno.

El primer pilar de la libertad está inequívocamente "dado"; el segundo está a la vez "dado" [*gegeben*] y "puesto sobre nosotros" [*aufgegeben*]. Se nos da la necesidad (es nuestro "ser arrojados", *Geworfenheit*) de salir de nosotros mismos para tomar decisiones y probarnos en el entorno de nuestros semejantes y de las cosas. El modo y el grado de nuestra "autorrealización" permanecen abiertos, y corresponde al hombre mismo decidir lo que, en última instancia, constituye la libertad y bajo qué forma debe lucharse por ella. Así, un hombre puede decidir que, para los fines de la autorrealización, todo el ámbito debe permanecer completamente abierto (de modo que, si hubiera una libertad absoluta preexistente y plenamente realizada, el camino de la libertad finita sólo se vería distorsionado y su curso frustrado); por el contrario, puede ver que la libertad finita, si permanece sola y se postula como absoluta, está destinada a convertirse en el tormento infernal de un Tántalo si no se le permite alcanzar el pleno desarrollo en el ámbito autorrealizador de la libertad absoluta. Veremos por qué estamos obligados a optar por esta segunda solución.

### b. La libertad como movimiento autónomo

En la medida en que fue posible en la época precristiana, el pensamiento griego exploró la estructura de la libertad finita en todas sus dimensiones; al hacerlo, dejó poco que añadir a la filosofía postcristiana.[10] Y puesto que el Génesis y los pasajes del Antiguo Testamento dependientes del Génesis ven la libertad humana como dada, como algo incuestionable (incluida la libertad del hombre frente a Dios), a los Padres de la Iglesia y a los escolásticos no les resultó difícil utilizar el material producido por los griegos al servicio de una doctrina cristiana de la libertad teológicamente pensada.

El punto de partida fructífero se encontrará, no en la línea de la *eleutería* (política), sino en la experiencia del hombre de su autoposesión (que es a la vez un don y una tarea), incluido su movimiento autónomo. Por encima y más allá de todos sus condicionamientos somáticos y pulsiones emocionales, el hombre tiene la conciencia de moverse espiritualmente a sí mismo, de ser la

fuente de su querer y elegir particulares. Así, Platón dice: "El principio del movimiento es lo que se mueve a sí mismo", y "ésta es la esencia misma y el concepto del alma".11 Para Aristóteles, la libertad es el fundamento de toda conducta ética: "Lo éticamente bueno también ha sido puesto en nuestro poder y del mismo modo lo que es inferior. Pues en todos los puntos, siempre que está en nuestro poder actuar, también está en nuestro poder no actuar". "El hombre es el principio móvil (*archē*) o el generador (*gennetēs*) de sus acciones, del mismo modo que es el engendrador de su prole".12 Esto proporciona el material para la formulación de Gregorio de Nisa sobre la libertad-seguramente la formulación más extrema producida en suelo cristiano. Y cuando Tomás de Aquino la formula audazmente así: "*liberum est, quod sui causa est*",13 aunque la referencia inmediata puede ser a un pasaje mal entendido de Aristóteles,14 lo que Tomás dice en realidad concuerda con lo que hemos citado del filósofo. Los estoicos insisten tanto en que tenemos poder sobre nuestros propios actos (hasta los más altos actos de conocimiento, que todavía requieren nuestro asentimiento, *synkatathesis*) que tienen que soportar el hecho de que este punto de vista contradice su otro punto de vista, es decir, el de un Logos que gobierna todas las cosas por necesidad. La libertad es el poder de actuar desde dentro de uno mismo;15 la dignidad del hombre es su *autexousion*, "ser-desde-dentro-de-sí", *autokratōs*, "gobernarse a sí mismo"; según Séneca, es su prerrogativa real: *in regno nati sumus*.16 Para Epicteto, *la eleutheria* es el bien supremo,17 aunque esta libertad sólo se refiera a las cosas dentro de nosotros mismos; según él, por tanto, la libertad es ante todo el arte de dejarse llevar. Aunque la paradoja estoica nunca se resuelve realmente,18 se acerca mucho a una solución cuando, para proporcionar una contrapartida a la autonomía humana (que "ni siquiera Zeus puede destruir"),19 Epicteto convierte la eterna necesidad en una divinidad paternal y dadivosa: ahora el hombre es libre cuando quiere lo que Dios quiere. Al final del mundo antiguo tenemos el tratado de Plotino sobre la libertad divina (*Enn*. IV, 8) al que ya nos hemos referido; aquí, pero sólo en la periferia, se plantea la cuestión de si un ser existente que debe su existencia a algún otro ser (y que, por tanto, tiene su *archē* en ese otro) puede tener simultáneamente su fundamento en sí mismo.20

Sólo con el paso de los siglos llegó el hombre a darse cuenta claramente, en el plano de la reflexión, de lo importante que es la libertad finita como presupuesto de todo el drama bíblico (y en particular del drama cristiano) que se desarrolla entre Dios y los

hombres. El cristianismo tuvo que reivindicar continuamente su forma auténtica defendiendo este punto contra el determinismo y el fatalismo del mundo antiguo y, en particular, contra la visión gnóstica, que dividía a los hombres en buenos por naturaleza (los espirituales), mediocres (los psíquicos) y malos (los hílicos); y también contra el maniqueísmo. El primer polo de la libertad finita, la "*autexousion"*, se postula sin restricciones como dato primordial; sólo en el segundo paso se demuestra que la libertad, así dada, debe también realizarse a sí misma, en el contexto global de la libertad divina, en un proceso que, en la tierra, no tiene fin. Más adelante, en un excursus especial, examinaremos cómo los Padres encontraron esta dualidad expresada en los dos términos del Génesis: "a imagen y semejanza (de Dios)".

Es muy natural que, partiendo de su creencia en la personalidad y la libertad de Dios, los Padres consideraran la capacidad de autodeterminación de la criatura (tanto de los ángeles como de los hombres) como un poder otorgado y delegado por Dios. Así, Justino (*Dial.* 8, 5) subraya el aspecto racional de la libertad, que permite al hombre "elegir lo verdadero y hacer el bien" (*1 Apol.* 28; *2 Apol.* 6). Sin libertad no hay responsabilidad, no hay ética (*1 Apol.* 43, 44, 48); citando a Platón (*Rep*. X, 617e), observa que "la culpa recae sobre el que elige; Dios está libre de culpa". Para Taciano, sólo Dios es bueno por naturaleza; los ángeles y los hombres son creados libres y tienen que elegir entre el bien y el mal (VII, 2-4); si ahora nos hemos convertido en esclavos y mortales, es "por la libertad de nuestra voluntad" que fuimos abatidos (XI, 6). En Ireneo, Clemente, Orígenes, Gregorio de Nisa, Nemesio, Efrén, Máximo y finalmente Agustín, la libertad finita pasa al centro de la escena; lo mismo sucede en Atanasio y Basilio. Pero nunca insisten en este polo por sí mismo (como un filósofo moderno, por ejemplo, podría escribir un tratado sobre la libertad de la voluntad), sino para establecer una de las premisas fundamentales del teo-drama.

Especialmente en Ireneo, Orígenes y Gregorio de Nisa, la naturaleza y disposición de la libertad divina abarcadora se concibe y describe en gran medida por referencia a los privilegios ilimitados de la autodeterminación humana.

Para *Ireneo*, el hombre es descrito como "creado en autonomía (*idian exousian*) desde el principio" -un impulso antignóstico-". . para que pueda seguir el consejo de Dios (*gnome*) libremente, sin coacción" (*Adv. Haer*. IV, 37, 1). Una vez que se le ha dado su libertad, no está

sujeto a la fuerza superior de la libertad infinita; porque en realidad es una marca de la libertad infinita que no utiliza la fuerza: "No hay coacción por parte de Dios, pero el buen consejo está siempre disponible" (IV, 37, 1). Se citan numerosos pasajes de la Escritura para ilustrar ambos puntos (IV, 37, 3-4). La fe misma sigue siendo un "*eleutheron*" y una "*autexousion*" por parte del hombre. Sin embargo, expuesta de este modo, ¿no está la libertad humana condenada a defraudar al hombre? Dicho de otro modo: ¿por qué, desde el principio, Dios no creó a los ángeles y a los hombres sin pecado (IV, 37, 6)? La larga respuesta de Ireneo revela uno de sus temas favoritos: porque la libertad finita debe experimentar su finitud y pobreza, debe, por así decirlo, explorar todo el ámbito de sus posibilidades para aprender por experiencia (*peira*) que sólo puede realizarse siguiendo el consejo y el consejo de Dios. Aquí podemos tener la forma desarrollada del concepto experiencial primario del Nuevo Testamento, que se encuentra en la parábola del Hijo Pródigo: la experiencia negativa de la libertad finita de que, aislada de la libertad infinita, debe pasar hambre y perecer. "Los que se alejaron de la luz del Padre y sobrepasaron el mandamiento *de la libertad* se han alejado por su propia culpa, ya que fueron creados libres, capaces de decidir las cosas por sí mismos" (IV, 39, 4). No hay atractivo en las posesiones por las que no se ha luchado, como vemos en el hijo mayor de la parábola. En este punto Ireneo cita todas las imágenes marciales de Pablo y concluye: "Cuanto más hemos luchado por una cosa, más valiosa nos parece; y cuanto más valiosa, más amada" (IV, 37, 7). Si preguntamos por qué la redención llegó tan tarde en la historia, la respuesta vuelve a ser que la experiencia del hombre necesitaba tiempo para madurar (IV, 38, 1-4). Ahora dirige su mirada a la libertad eterna y -de un modo genuinamente griego y al mismo tiempo plenamente cristiano- establece la cualidad fundamental de la generosidad y la indulgencia: en la generosidad Dios dio al hombre su libertad; en la indulgencia no sólo le permite continuar en su camino errante, sino que de hecho le acompaña, apoyándole con su *Providencia*, de modo que todo error del hombre tiene lugar en el ámbito del amor divino.

Este esquema básico, es decir, la libertad finita autónoma que opera dentro de una Providencia abarcadora, que restringe a la primera en sus límites, es seguido y variado de diferentes maneras en los dos esbozos de Orígenes y Gregorio de Nisa. Característicamente se aferran inquebrantablemente al primer polo, la *autexousion*, aunque en

Orígenes, más explícitamente que en Ireneo, se ve en unión con el segundo, es decir, la "movilidad" (*kinēsis*), la mutabilidad21 y, por tanto, la libertad de elegir. El énfasis en la *autexousion* en todos los primeros Padres debe entenderse como una posición específicamente cristiana (en oposición al frente unido del determinismo y el gnosticismo), como podemos ver en Clemente de Alejandría, quien, aunque es claramente consciente de que el hombre sólo puede alcanzar su propia realización con la ayuda de Dios,22 insiste en que "Dios no nos obliga "23 sino que "desea que nos salvemos sobre la base de nuestra propia decisión". Esta es, pues, la esencia del alma: se mueve por su propia fuerza "24. Esto, y el concepto resultante de "sinergismo", no tiene nada que ver con el pelagianismo. Cuando nosotros mismos realizamos el bien, esto no es "autorrealización": en última instancia, como en Ireneo, es obediencia, sólo posible dentro de la presciencia de Dios, dentro de su *pronoia* electiva y perfeccionadora.25 Al resistirse al gnosticismo y al determinismo, *Orígenes* adopta una posición extrema que, formalmente, le acerca a visiones modernas como las de Secrétan o Sartre: la criatura es idéntica a la libertad (es decir, a la libertad finita, a la libertad de elegir), por lo que en la preexistencia todas las almas son esencialmente idénticas; sólo alcanzan su propia naturaleza particular en función de su decisión. Muy aparte del mito de la preexistencia, Orígenes define el movimiento autónomo de la libertad finita distinguiéndolo cuidadosamente de sus estadios antecedentes: la mera materia "muerta" sólo se mueve "desde fuera"; las plantas se mueven "desde dentro de sí mismas" (*ex hautōn*); en los animales hay un estímulo natural y psíquico desde dentro, "desde sí mismos" (*aph'hautōn*); pero sólo los hombres racionales se mueven "por sí mismos" *(di'hautōn*). Negar que el hombre tenga movimiento autónomo es negarle la racionalidad.26 Aquí tenemos una clara afirmación de la inseparabilidad de razón y libertad, en la que Tomás pondrá tanto peso.

Sin embargo, esta intuición debe insertarse en el contexto total de la doctrina de la salvación de Orígenes, como hace *el locus classicus* en *Peri Archon* III, 1, 1-24. Después de definir la libertad de la voluntad como movimiento autónomo, dotado de razón, y por tanto como la capacidad de abrazar el bien o el mal, procede a una discusión exhaustiva de pasajes bíblicos aparentemente contrarios que parecen implicar la predestinación. El hilo escarlata que atraviesa estas reflexiones es, como en Ireneo, la idea de la Providencia.27 Cuando leemos que Dios endurece el corazón del faraón, debemos recordar

que Dios es esencialmente bueno y, por tanto, sólo puede permitir tales cosas con vistas a un buen propósito (*prothesis chrēstē*), un posterior cambio de corazón; además, acompaña a aquel que, por el momento, se ha desviado del buen camino (III, 1, 10). Esta idea de aplazar la conversión por consideraciones "terapéuticas" volverá a surgir (1, 17). A continuación se introduce el motivo ireneo, ligeramente modificado:

> El hombre que no ha comprendido su propia debilidad y enfermedad y es ajeno a la gracia divina y, cuando se cura, no ha adquirido alguna experiencia de sí mismo (*heautou pepeiramenos*) y (por tanto) no se conoce a sí mismo, se imaginará que lo que le ha sido dado por la gracia celestial es un logro suyo (1, 12).

El insensato debe aprender a confiarse a un sabio, igual que, en el Evangelio, los enfermos acuden al Señor (1, 15). Se insiste mucho en el hecho de que "no basta con que el hombre quiera llegar a la meta" (1, 19) y que necesita la ayuda de Dios (1, 24); esto contrarresta la idea presentada en otros lugares de que la libertad finita, una vez que ha llegado al fondo mismo de la maldad (diabólica), es capaz de volverse de nuevo por sus propias fuerzas, del mismo modo que, originalmente, sucumbiendo al cansancio (*koros*) del bien, perdió su estado angélico y adquirió una naturaleza humana, material. Predomina el motivo irenaico del *koros* de los hombres, su hartazgo del mal, que les ata al bien: "Sin duda *Gregorio de Nisa* fue más lejos, en la contienda cristiana con los estoicos y Plotino, al establecer el primer pilar de la libertad finita, aunque, como veremos, lo hizo incorporando el segundo (como hizo Plotino). En cuanto al plan general, sigue siendo deudor de Ireneo y Orígenes, del mismo modo que su hermano Basilio había adoptado la idea de Orígenes sobre el *koros* y anticipado la idea de Gregorio sobre la finitud del mal: Adán, dice Basilio, era originalmente libre y bendito, pero "habiéndose vuelto orgulloso por un exceso de lo bueno, por así decirlo, puso lo que parecía atractivo al ojo carnal por encima de la belleza del mundo espiritual, . . por lo que mereció la muerte al alejarse de Dios". Sin embargo, Dios "no impidió nuestra disolución, para que la enfermedad misma no se hiciera inmortal".[29] Desde su primera obra, *Sobre la castidad*, pasando por el *Diálogo sobre el alma y la inmortalidad*, hasta el *Tratado sobre la creación del hombre*, Gregorio multiplica las expresiones para la "dignidad real" (PG 44, 136C) de la libertad humana. Para él significa "independencia" (*to autokrates*), "autodominio" (*to adespoton* 45, 24D): estas cualidades, que en

realidad pertenecen a Dios, hacen a los hombres "semejantes a Dios" (*theoeides, isotheon to autexousion*; PG 46, 524A). El hombre se gobierna a sí mismo por sus propias decisiones (*autokratikōs*), está libre de toda relación de siervo (*adoulōton*) porque se basa en su propia perspicacia (45, 77A). En cuanto al ejercicio de la libertad de elección, se puede hablar de que el hombre se crea a sí mismo , ya que "en este caso el nacimiento no se produce por intervención del exterior, como en los seres corporales que son engendrados desde fuera. Es el puro producto de la propia libertad de elección; así, en cierto sentido, somos nuestros propios padres, puesto que nos engendramos a nosotros mismos como las personas que queremos ser" (44, 328B). Lo que aquí se dice en la *Vida de Moisés* (siguiendo a Aristóteles, como hemos visto) se subraya de nuevo en las *Oraciones catequéticas*; aquí se advierte al que elige que considere bien qué tipo de padre quiere tener como resultado de su elección, "pues, como dijimos, en este nacimiento uno elige a sus propios padres" (45, 97D-100A). Pues esta semejanza con Dios conlleva un peligro: tiene el poder de crear algo que ni siquiera Dios puede crear: el mal. El mal sólo alcanza realidad (*ousiōthē*) en nuestra voluntad (44, 725 AC).[30] Sólo *un* contemporáneo de Gregorio, Efrén el Sirio, se atrevió a hacer afirmaciones igualmente extremas, llamando a Adán un "dios creado" en virtud de su libertad,[31] o alabando la libertad puesto que no puede ocultarse más que el sol en el firmamento: "Es cierto que Gregorio discernirá y describirá inmediatamente la marca de la criatura en la libertad de la voluntad del hombre, su capacidad de alejarse de Dios. Pero es precisamente la libertad del hombre para elegir lo que le convierte en un auténtico interlocutor de Dios; es precisamente porque *no* es Dios por lo que puede ser "imagen de Dios" y "semejante a Dios".

La divinidad del hombre, por supuesto, sólo puede ser finita, como su producto especial, el mal. Y, como en Ireneo, esta finitud está destinada a salir a la luz en la experiencia de la humanidad; pero Gregorio es más pesimista que su predecesor; según él, el mal debe reproducirse "hasta su máxima extensión" antes de toparse con sus propios límites internos. Trata el tema de seis maneras diferentes.[33] El absceso debe estar maduro antes de que el cirujano (Cristo) pueda venir a extirparlo. No debe faltar ninguna perversidad, ningún mal debe permanecer oculto. "Cuando todo el poder de la maldad se hubo derramado, . . cuando todos estaban 'entregados a la desobediencia' (Rom 11, 32), cuando las tinieblas del vicio habían alcanzado su máxima intensidad, entonces apareció la gracia, entonces brilló la luz

verdadera" (46, 1132C). Puesto que el mal no puede continuar hasta el infinito (*aoriston*), sino que está necesariamente confinado dentro de un límite, "debe transformarse, en el límite, en bien" (44, 201BC). Varios temas convergen aquí en la descripción (peligrosa) que Gregorio hace del límite: la idea irenaica de que el pecador, habiendo recobrado el sentido a través de la experiencia del mal, puede ahora aferrarse con mayor firmeza al bien; el tema de Orígenes de la Providencia, que sólo interviene con la gracia salvadora cuando la enfermedad ha progresado hasta la madurez; y finalmente una idea puramente filosófica (plotiniana) que reflexiona sobre la finitud del mal pero la infinitud del anhelo del hombre por el bien. Volveremos sobre ello.

Gregorio cierra un círculo que no volverá a abrirse de este modo, salvo, quizá, en transposiciones modernas. Agustín y Máximo el Confesor hacen las siguientes aportaciones importantes.

En su primera época, *Agustín* también tiene que afirmar contra los maniqueos que el *liberum arbitrium* es el origen del mal; pero incluso aquí dice que, para ser libre, está sujeto a "la ley eterna impresa en él" (*Lib. arb*. I, 6, 15). Esta ley, sin embargo, es simultáneamente esa libertad eterna que ha de ser objeto del amor del hombre: la posesión de sí mismo es posesión de Dios (I, 13, 29-31). Así llega al punto de partida de su concepción antipelagiana de la libertad en los escritos de su vejez, que desarrollarán más que nunca el segundo polo de la libertad finita.

*Máximo* reflexiona sobre el problema de la libertad desde el punto de vista de la cristología a defender. Diadoco de Fotike ya había definido la "autodeterminación" (*autexousiotēs*) como "la volición del alma racional" (*Cap. gnost.* 5, citado en PG 91, 277C); correspondientemente, para Máximo, el hombre en su esencia no es sólo *logikos*, racional, sino también *thelētikos*, volitivo (91, 12D). Aunque conoce tan bien como Gregorio de Nisa y Agustín los estragos causados por una voluntad que persigue y es esclava (Agustín) de las pasiones *(pathē, concupiscentia*), y que sólo la gracia puede remediar, concibe la estructura del libre albedrío humano sobre la base de las exigencias de la cristología. En primer lugar, por tanto, debe identificar una voluntad natural (*thelēma physikon*, la *voluntas ut natura* de Santo Tomás) que pertenece a la naturaleza humana (de Cristo) y distinguirla de una voluntad que ha pasado al acto (*thelēma gnōmikon*); esta última se sitúa en la tensión entre un entendimiento filosófico

(*exercitium voluntatis*) y la caída de hecho y la falta de dirección de la voluntad en el "estado de naturaleza caída". Si en Agustín el punto de referencia es la *gratia liberans liberum arbitrium*, para Máximo es la centralidad cósmica de Cristo, que crea síntesis que el hombre mismo, particularmente el hombre caído, no puede realizar[34].

En lo que sigue sólo necesitamos identificar algunos de los grandes puntos centrales en la historia de las ideas cristianas donde se enfatiza la libertad como el movimiento autónomo de lo finito.

En este contexto podemos omitir a Anselmo. Su bella y significativa definición de la libertad está dominada por la tradición agustiniana, incluso donde deja caer un elemento esencial de Agustín (el "*desiderium*") en favor de otro, la "*rectitudo* (la dirección hacia el bien absoluto) que se mantiene por sí misma". Lo que Anselmo menciona en la periferia, es decir, que incluso la voluntad caída per se, como voluntad, tiene la posibilidad (ya no realizable) de hacer el bien,[35] se convierte en una afirmación central en *Bernardo*, donde asimila el elemento agustiniano y anselmiano de la "*rectitudo*" ("*ordinatio*" 6, 19).[36] Así, en el tratado de Bernardo "Sobre la gracia y el libre albedrío", la línea de Orígenes y Gregorio de Nisa converge con la de Agustín. Así como Gregorio designa la libertad finita como *theion ti chrēma*, "una cosa divina" (46, 148A), Bernardo retrata esta misma libertad como *plane divinum quiddam praefulgens in anima* (*In Cant.* 81, 6); en el corazón de esta libertad discierne un elemento de absolutez que parece romper la analogía entre Dios y la criatura e implicar una identidad esencial: *"Libertas a necessitate aeque et indifferenter Deo universaeque . . rationali*[37] *convenit creaturae*" (4, 9). Aquí el original y la imagen están frente a frente; pues la libertad finita, siendo "*liber sui*" (1, 2; 2, 3), teniendo control autónomo sobre uno mismo, es en realidad la "imagen" de la libertad infinita: "*aeternae et incommutabilis divinitatis substantive quaedam imago impressa*" (9, 28). Una vez dada, la libertad no puede perderse; si, en el condenado, desea entregarse al mal y convertirse así en una libertad "cautiva "[38] , ésta debe ser su propia decisión; nadie puede obligarla, sólo ella misma (12, 39). Es cierto que este elemento de absoluto sólo es concebible en conexión con una relatividad complementaria: si la libertad ha de desear lo que es justo (y, por tanto, desearse a sí misma), tiene necesidad de un buen consejo (*consilium*); y si ha de asirlo y poseerlo, necesita un consentimiento gozoso y amoroso de la voluntad (*complacentia*). Ambas cosas pueden perderse por la decisión de apartarse de Dios; la primera, el gusto por el bien, se restituye (aunque imperfectamente) al

justo por la redención, y la segunda la alcanzan en el cielo los bienaventurados, y en la tierra, a modo de anticipo, los embelesados (5, 15); en esto consiste la doctrina agustiniana de la gracia. Así pues, la libertad, como espontaneidad racional, puede describirse efectivamente como la "naturaleza" de la criatura espiritual , siempre que se vincule con el segundo elemento, que es parte integrante de la finitud. De este modo se supera de entrada el "o" de autonomía y heteronomía que persigue a toda la tradición cristiana. Así, también, las posiciones extremas adoptadas por los modernos (Spinoza y Leibniz, por un lado, Schopenhauer y Sartre, por otro) quedan subsumidas en la síntesis.

Sólo podemos mencionar de pasada la doctrina de la libertad en *Tomás de Aquino*.[39] Tiene su núcleo en la indisoluble vinculación de los dos polos de la libertad finita en la visión central de Tomás, a saber, que *el esse* fundamenta tanto el ser uno mismo como la comunicación con el Absoluto. Todos los análisis minuciosos de aspectos particulares, en la línea de Aristóteles y los primeros escolásticos, nunca deben hacernos perder de vista esta visión central suya. Puesto que la tradición le presenta dos vertientes del problema, es decir, la libertad de la voluntad como tal (en oposición a todo tipo de determinismo) y la libertad de elección (en oposición a la confusión de la libertad finita con la infinita o con la pura espontaneidad), Tomás trata las dos cuestiones por separado.[40] Pero cuando dice que toda voluntad libre sólo busca las cosas bajo el aspecto del bien, y en esa medida busca en toda la amplitud del ser ("que es la *imagen-similitudo-de* la bondad divina": *Ver*. q 22, a 2 c, y ad 2) por el Bien absoluto, Dios; y que en este proceso es determinado por sí mismo solo, y por lo tanto es indeterminado en su elección del camino a lo largo del cual el bien debe ser buscado-él está ya en el umbral de la segunda cuestión. En efecto, al igual que en la tradición patrística, el movimiento libre y autónomo de la voluntad implica siempre el planteamiento *del "logikon"*, es decir, implica la visión del ser en su totalidad y el acto de juzgar cada cosa existente y cada valor bajo el aspecto del ser y del bien per se; tanto es así que ambos elementos sólo pueden ser captados en una prioridad recíproca[41]. En contraste con el animal, que también posee un juicio sobre lo que se debe hacer en la situación y, por tanto, tiene "una especie de copia del *liberum arbitrium*", "por así decirlo, un tipo condicional de libertad",[42] pero no puede evaluar las cosas existentes bajo el aspecto del ser, sólo la razón humana es capaz de "juzgar su propio juicio" y, por tanto, "ser

causa de sí misma no sólo en el movimiento autónomo (es decir, en la espontaneidad), sino también en el juicio".[43] Como vimos, Tomás puede decir "*causa sui motus*" o simplemente "*causa sui*", pero nótese que q 22 aclara que esto no implica el tipo de autoposición en el ser tal como Dios ejerce. Pero como el "*motus*" de la libertad es inseparable de la "*causa sui*", porque hay así en la voluntad un anhelo natural (*desiderium naturale*)[44] de autoposesión completa, exhaustiva, que tendría que coincidir con la "posesión" del ser como tal, llegamos a la paradoja tomista (que Henri de Lubac ha vuelto a sacar a la luz): el hombre se esfuerza por realizarse en un Absoluto y, sin embargo, aunque es "*causa sui*", es incapaz de lograrlo por su propio poder o alcanzando cualquier cosa finita o bien finito. Precisamente esto, según Tomás, constituye la dignidad del hombre.[45] No es una verdadera crítica a la posición tomista recoger la "indiferencia" subrayada por Anselmo (es decir, el hombre sólo es libre si ama el bien por sí mismo)[46] y contraponerla a la aparente falta de libertad de la libertad finita respecto a su objeto formal (el bien en general). El hecho de que la libertad finita se realice en una dimensión que va más allá de su propio esfuerzo no es más que otro aspecto de la paradoja de la que estamos hablando[47].

*Pico della Mirandola* escribió una oración que, aunque en un principio llamó poco la atención, con el tiempo se hizo famosa: se titulaba "Sobre la dignidad del hombre". En realidad, nunca se pronunció como tal y sólo se publicó póstumamente en 1494. A primera vista, parece proclamar un concepto de libertad que es nuevo y que apunta a la edad moderna; pero esta opinión ha sido completamente demolida por H. de Lubac.[48] Pico subraya ciertamente la libertad dada al hombre por Dios como "la mayor maravilla de la naturaleza", que le permite ir más allá de su prístina indiferencia y determinar su propia naturaleza: puede llegar a ser mortal o inmortal, angélico o bestial.[49] "Hemos sido colocados en una situación en la que somos lo que queremos ser",[50] y así nos acercamos a Dios.[51] Sin embargo, aquí no se pretende ninguna "divinización "[52]. Pues, por una parte, el hombre sigue caracterizándose por la tensión: es la *complexio mundi* (microcosmos) y, al mismo tiempo, es (y debe seguir siendo) trascendente más allá del mundo[53]; y, por otra parte, Pico subraya con fuerza en sus obras que la perfección de la libertad del hombre -que le lleva realmente a lo que, partiendo de su indiferencia originaria, podría ser, debería ser y quiere ser- sólo puede ser realizada por el Espíritu mediador de Dios:

> El Espíritu divino, en movimiento, impulsa constantemente tu espíritu hacia adelante. . . . Si dejas que se salga con la suya, serás llevado a Dios . . . . Esta es la verdadera bienaventuranza, ser un espíritu junto con Dios y así poseer a Dios en Dios y no en nosotros; es conocer como somos conocidos.[54]

Estas palabras muestran que el supuesto Titán de la autonomía humana es completamente tradicional; para él (como para Orígenes, Gregorio de Nisa y Bernardo) no hay dificultad en incorporar un vínculo con la libertad absoluta en el movimiento autónomo humano.

No sorprende, por tanto, encontrar que *Newman* designa ocasionalmente al hombre como "causa primera" (con lo que se refiere a la "*causa sui*" tomista), el "principio de creatividad en el mundo moral".[55]

### c. Libertad como consentimiento

Nuestra descripción del primer polo de la libertad finita, *la autexousion*, no ha dejado de poner sobre el tapete el segundo polo: la libertad significa que hemos sido liberados de tal modo que ocupamos una posición elevada de "indiferencia"; desde esta posición privilegiada podemos elegir, y de hecho debemos elegir, porque sólo podemos realizar esta indiferencia elevada haciendo elecciones, elecciones que afectan a todo aquello con lo que compartimos la existencia. Salir de nosotros mismos y entrar en "lo otro" es un signo tanto de pobreza como de riqueza, y este doble carácter precipita otra elección: ¿utilizará la libertad finita la riqueza de su estar abierta para enriquecerse aún más, o considerará su estar abierta como la oportunidad de entregarse al Ser libre infinito, al Ser que es el Dador de esta apertura libre? Según la primera alternativa, todo -incluido Dios- sería un medio (*uti*) que permitiría a la libertad finita disfrutar de sí misma (*frui*). La segunda alternativa suena menos abstracta si recordamos nuestra experiencia cotidiana, a saber, que la libertad finita se encuentra con otras libertades finitas y no puede apropiárselas o incorporarlas a sí misma (y, por tanto, tampoco debe hacerlo en el ámbito del ser): la libertad del "otro" debe revelarse abriendo su propio ámbito interior. Este intercambio social en el que las libertades se enriquecen recíprocamente en el "desinterés" nos da una idea preliminar crucial: en última instancia, una relación entre la libertad finita y la infinita debe implicar la auto-revelación por parte de la libertad infinita. *La autexousion* de la libertad finita contiene un

elemento de absolutidad ,[56] una "finitud infinita", que ni puede volver a su propio origen, en la medida en que la libertad finita está presente "como dada", ni (por tanto) puede alcanzar su meta persiguiendo la totalidad de los bienes y valores que se encuentran en el mundo, ya sean personales o impersonales. En este límite surge la idea de una auto-revelación por parte de la libertad infinita. La cuestión crucial será si la libertad infinita puede realizarse a sí misma en la libertad infinita sin poner en duda el dato inicial, pero también sin hacer de la libertad infinita algo finito, sin relegarla a una entidad existente entre otras.

Sería tedioso abordar este segundo aspecto recapitulando una vez más los diversos sistemas de *la Weltanschauung* cristiana; podemos proceder de forma más sistemática, en su mayor parte partiendo de bases que ya hemos sentado. Ante todo, debemos recordar que -como teólogos- nuestro punto de partida es siempre la relación dada entre Dios y el hombre, tal como se expone en la revelación bíblica, pero que, por el momento, hemos resuelto abstraernos de las modalidades dramáticas concretas de esta interrelación (que es también una relación de confrontación) para dedicar nuestra atención únicamente a sus articulaciones fundamentales. Aquí, sin embargo, surge una dificultad. En efecto, la historia de la salvación, tal como se representa en el movimiento del Antiguo al Nuevo Testamento, y dentro de este último, nos muestra una "*paidagogía*" (cf. Ga 4,2) que nos conduce de una condición de distanciamiento a otra de "*parrhesía*" (es decir, de libre apertura mutua) que Dios nos ha concedido graciosamente. En principio, tenemos acceso a esta condición aquí y ahora, aunque esperamos su cumplimiento final; es también ese estado en el que Dios "será todo en todos" (1 Co 15,28). Pero dado que, sobre la base de nuestros presupuestos, esto no abolirá la autodeterminación de la libertad finita, debemos suponer formalmente que este estado último es normativo para la relación recíproca. En ese caso, sin embargo, en los estadios precedentes de extrañamiento, la libertad finita será de tal clase que Dios no le permitirá ser "todo en todos", sino que la coloca como un ser existente junto a otros (aunque por encima de ellos). Debemos admitir que la forma de relación del Antiguo Testamento entre Yahvé y el pueblo (o la humanidad en su conjunto) implica de algún modo la idea de una oposición entre el "ser" Divino (en el cielo) y una multiplicidad de "ser" humanos (en la tierra);[57] en este contexto, la noción de que el ser Divino podría ser "todo" se produce -como un descubrimiento desconcertante (Sir 43:27)- sólo en la periferia misma.

En consecuencia, es difícil evitar ver un elemento de heteronomía en la antigua Ley. Sólo en la predicación de Jesús y en la meditación pospascual sobre ella a la luz del Espíritu Santo, el seno de la libertad divina del Padre se abre tan amplio y profundo que empezamos a sospechar lo que puede significar "el cumplimiento de la libertad finita en la libertad infinita". Pero la tendencia del hombre a recaer en la alienación pecaminosa sigue siendo fuerte: La predicación cristiana tiene que combatir el continuo resurgir de la noción de que Dios es un ser entre otros, que su revelación es un factor entre otros y que la luz que irradia de él es una ley entre otras.

En esta situación, la confrontación del cristianismo con el helenismo aparece bajo una nueva luz. Tanto los estoicos como Plotino en particular presentan a los cristianos un modelo *formal* de la relación entre el Absoluto (el Uno) y la multiplicidad que en él se origina; como modelo racionalmente concebido corresponde a ciertas exigencias elementales del pensamiento, pero carece todavía del contenido vivo de la revelación bíblica. Cuando el cristiano llega a proclamar este contenido vivo a los paganos como algo absolutamente nuevo, éstos (en su pensamiento más refinado) presentan un modelo que el cristiano no debe infravalorar. Ya hemos ilustrado esta afirmación refiriéndonos a la sentencia de Cusano según la cual Dios sólo puede ser el "Totalmente otro" en la medida en que es el "No-otro";[58] también puede expresarse en el "*Deus interior intimo meo*" de Agustín, que simultáneamente sujeta y fundamenta la autonomía del sujeto. La tarea cristiana, frente a la empresa estoica y plotiniana, consiste en elevar el modelo formal a una relación entre libertades según la cual la libertad finita sólo puede surgir de la libertad primigenia y persistir en ella (del mismo modo que en Plotino el "otro" -frente al "uno"- sólo puede ser "otro" porque él mismo es un "uno" y participa así de la unidad); es precisamente porque tiene su origen en la libertad por lo que es realmente libre.

1. La respuesta cristiana a la paradoja neoplatónica (que ya se encuentra en el *Parménides* de Platón) es la doctrina neotestamentaria del *Espíritu Santo*, que, como amor de Dios derramado en el corazón de los creyentes, realiza dos cosas a la vez: libera la libertad finita para que pueda abrazar su propia libertad última; y lo hace iniciándola en una participación en la libertad infinita. En esta fase podemos llamar a este otro polo de la libertad finita "teonomía", pero debemos asegurarnos de que esto no oscurezca o interfiera con la *autexousion*. No hay peligro de ello en todos los pasajes del Nuevo Testamento que

describen la relación definitiva y normativa del hombre con Dios en términos de liberación de la "esclavitud" para ser "hijo de Dios" (y, por tanto, "heredero"), y como una "amistad" en la que la obediencia y la "sumisión" perfectas son al mismo tiempo un "ser libre", una "*parrhesía*", un acceso directo a la libertad infinita, es más, una participación interior en su cualidad específicamente divina. Por una parte, puesto que la realidad rectora es la libre auto-revelación, esta participación es la experiencia de la gracia infinita: es un sentido de "ser privilegiado" [*dürfen*] que engulle toda noción de obligación [*müssen*]. Por otra parte, puesto que la libertad infinita está en plena posesión de sí misma y no necesita ir en busca de su perfección, como la libertad finita, es plenitud y, por tanto, bienaventuranza*: beatitudo*- redescubrimos la *eudaimonia* griega en el nivel de las libertades -o, en términos agustinianos, *delectatio-, que* coincide con la experiencia de la libertad recién encontrada y plenamente liberada. Bernardo lo llama "*complacitum*" (4, 11), acuerdo y agrado mutuos, o "*consenso*" (12, 41; 13, 44; 14, 50),[59] armonía de disposiciones. Encontramos esto en la confluencia de las líneas de pensamiento que vienen de Gregorio de Nisa y de Agustín; estos dos, sobre todo, basándose expresamente en Plotino, emprendieron la transposición del modelo filosófico "Uno-y-muchos" a la relación viva entre libertad infinita y finita.

Tomemos primero *a Agustín*. Él, más que los griegos, luchó con la inmanencia de la libertad absoluta en la libertad finita, porque, a partir de su propia experiencia de vida, se había convertido en el punto de partida de su pensamiento existencial. Sin embargo, también aquí hay que excluir todo el problema (tan profundamente reflexionado por Agustín) de las etapas históricas de la libertad (paraíso-caída-redención-cielo), ya que forman parte de la propia ejecución del drama. Según Agustín, la libertad finita como tal es el movimiento racional,[60] autónomo del alma,[61] en el que el yo se posee a sí mismo en libertad.[62] Esto presupone una facultad libre de juicio (*liberum arbitrium*) en toda libertad (tanto finita como infinita); Agustín no la negará a Dios, a los ángeles y a los bienaventurados.[63] Así pues, su punto de partida no es la definición de la libertad finita como libertad de elegir el bien o el mal; más bien, su posición básica es que la libertad finita, que está necesariamente dotada de esta capacidad, sólo puede realizarse en el contexto de la libertad infinita. Por un lado, la libertad finita no puede ser obligada por nada que no sea ella misma a abandonar el camino de la libertad infinita y dirigirse hacia la esclavitud,[65] y, por otro lado, por definición, la libertad

infinita es libre de impartirse a los demás; no está en poder de la libertad finita; sigue siendo gracia, es decir, la inhabitación libremente concedida de la libertad infinita en la libertad finita.

La posición (coherentemente) central de Agustín se expresa más claramente cuando tiene que tomar partido contra la absolutización del primer polo por parte de los pelagianos. Estos últimos definían la libertad finita como una indiferencia que se sitúa por encima y entre el bien y el mal, es decir, como elección soberana. Según ellos, Dios, respetando su libertad, sólo tiene que presentar al hombre las leyes del bien, y éste decidirá acogerlas en virtud de su libertad de elección. Este es el punto de partida de la obra antipelagiana más bella y equilibrada de Agustín, *De Spiritu et* littera66 (412). El núcleo de su argumento es que la aparente elevación de la "libertad del cristiano" más allá de la del Nuevo Testamento por Pelagio es en realidad un retroceso al Antiguo Testamento (del "Espíritu" a la "letra"). La relación entre la libertad dada al hombre por Dios y los mandamientos dirigidos por Dios a esta libertad sigue siendo externa; se trata todavía de la antigua ley frente a un hombre que todavía no ha sido liberado para gozar de la auténtica libertad de los hijos de Dios. Esta oposición rígida, que encierra en sí misma la finitud, sólo es puesta en movimiento por "el amor de Dios que ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado" (Rm 5,5), texto que se cita catorce veces en esta breve obra. Este Espíritu es esencialmente libertad (28)67 , pero libertad como "don" (26) o "gracia". Así, el Espíritu es llamado continuamente "*spiritus gratiae*" (13, 15, 20) y como tal facilita una libertad viva, mientras que la ley, presentada desde fuera, sigue siendo la letra que "mata" (6, 7). Además, tal ley, como la del Antiguo Testamento, sólo puede prometer la recompensa de bienes externos (41), mientras que la libertad en el Espíritu Santo es su propia recompensa (36-37): *la caritas* es idéntica al "dulce deleite en lo que es justo" ("*per donum Spiritus suavitate justitiae delectari*": 16), con el consentimiento (*consensio*: 54, 60) a lo que la voluntad realmente quiere y ahora, genuinamente libre, se da como don. Y en todo esto nadie está más lejos que Agustín de un panteísmo estoico-plotiniano. La libertad finita no es absorbida por la libertad infinita (52), sino que permanece eternamente ella misma (59); sin embargo, no permanece como mera contrapartida de la libertad infinita: es una libertad que se realiza en y por la libertad infinita, que es amor que se entrega libremente. Agustín tiene siempre presentes ambos aspectos: nos hemos hecho hijos, y sin embargo no

dejamos de ser siervos (56); hay a la vez "*congruentia ibidemque distantia*" (28); el amor vence a la ley, y sin embargo sigue siendo "*lex fidei*" (21) y "*lex caritatis*" (29); Dios habla por el Espíritu a nuestro espíritu, desde dentro, en "*suasio vel vocatio*" (60), a lo que éste sólo puede responder con "agradecimiento" (11, 18, 22), "adhesión" (*adhaerere*: 42), "alegría compartida" (*condelectari*: 26) y consentimiento espontáneo (60). Bíblicamente hablando, la libertad finita está iluminada desde dentro por el resplandor glorioso que proviene de la libertad infinita (31), que "se revela a los que la aman" (41); es también el cumplimiento de la semejanza de la criatura, del hombre, con su Original (37). Todo ello tiene lugar en un ámbito en el que el mandato y el don se subliman mutuamente ("*da quod jubes*": 22-"da lo que mandas"), un ámbito de *"inspiratio*" (51) y, en última instancia, un ámbito de simple presencia: "*Quid sunt ergo leges Dei ab ipso Deo scriptae in cordibus, nisi ipsa praesentia Spiritus sancti*" (36). De nuevo: a medida que tiene lugar este consentimiento, la libertad finita alcanza también su meta de verdad infinita: adherirse a Dios es "*pietas, theosebeia*", y esto es "sabiduría" (18, 22).

Lo anterior podría orquestarse muchas veces sobre la base de toda la obra de Agustín. Lo que hemos dicho basta, sin embargo, para mostrar la respuesta cristiana de Agustín a Plotino. También está claro que las posteriores interpretaciones heréticas erróneas (de Lutero y Jansen) absolutizaron aspectos parciales y alteraron el equilibrio de lo dicho por Agustín.[68]

2. Oriente sigue un camino diferente a la hora de describir el segundo polo de la libertad finita. Mientras que Clemente de Alejandría, en su respuesta al gnosticismo, veía la libertad del gnóstico cristiano como una condición última estable, caracterizada por esa libertad interior de las pasiones *(Strom.* II, 142, 3; III, 41, 2s.) que sólo se produce por la gracia de Cristo (III, 44, 4), Orígenes[69] fue tan lejos en su reacción que equiparó la libertad finita con la capacidad inquebrantable de elegir entre el bien y el mal, por lo que la "saciedad" (platónica) con el bien siempre puede conducir a un alejamiento: la libertad es pura movilidad, y, frente a esta movilidad, incluso Dios mismo aparece como un bien que no necesariamente hay que abrazar. *Gregorio de Nisa* intentará una síntesis genial, que, como la de Agustín, se inspira decisivamente en Plotino. En este último, la madre (que en Gregorio corresponde a la libertad creada, finita) era descrita como un movimiento espiritual, eterno, hacia el Uno, como un anhelo (*Enn.* Ill, 8, 11), como una vuelta hacia el Uno (V, II, 1), como un círculo y un

movimiento circular, gobernado por su centro (II, 2, 3; III, 8, 8), como el movimiento de la idea que se piensa a sí misma (VI, 2, 8), por lo que este movimiento coincide con el reposo de la auto-posesión (II, 2, 3): *hōste hen panta: kai kinēsis kai stasis* (VI, 2, 8). Puesto que Gregorio adopta palabra por palabra la definición de Plotino de la libertad infinita: La "voluntad de Dios es idéntica a él; él será lo que él es, y él es lo que él será" (*Enn*. VI, 8, 13 = PG 45, 609B), claramente debemos remontar su definición de libertad finita principalmente a la misma fuente, incluso si las influencias estoicas pueden haber estado fuertemente en el trabajo.[70] Y como en Plotino, el *nous* es la imagen más cercana posible al Uno, así también la libertad finita en su pureza -es decir, como movimiento puro que procede de y va hacia la libertad infinita- es la imagen más cercana posible de Dios. (Así vemos por qué Gregorio, a diferencia de los otros Padres griegos, no puede hacer una distinción entre "imagen" estática y "semejanza" dinámica). Así, por un camino bastante distinto al de Agustín, llega a la total dependencia y deuda de la libertad finita con la libertad infinita (*douleia*: 44, 701B). Ciertamente, Gregorio describe la pérdida de la verdadera libertad como resultado del pecado, y su restauración únicamente a través de la gracia, con no menos patetismo que Agustín[71] , pero desde un punto de partida diferente. El punto de partida en Agustín es Adán en el paraíso, que está dotado de una "*posse non peccare*" de algún modo incolora y, a través de la experiencia del pecado y la gracia de la redención, llegará al estado de "*non posse peccare*". En Gregorio el punto de partida es dialéctico: Por un lado, está el cuadro radiante de una libertad finita que se abre "infinitamente" a la libertad infinita (cuadro que sólo se cumplirá, en términos reales, escatológicamente, en Cristo), y, por otro, este movimiento puro se mezcla con un elemento "patético", introducido por Dios en la naturaleza originaria del hombre en previsión de su próximo alejamiento del bien, de modo que la naturaleza humana, al caer, se topará con los límites inherentes a la temporalidad y al mal; De este modo, al volver en sí a causa de los daños sufridos (46, 524CD) y liberado de las ataduras del ansia pasional (*pathos, epithymia*), el hombre se abrirá, finalmente, a la libertad infinita.[72]

Pero, ¿cómo entra el movimiento hacia el infinito en la libertad finita, que hemos descrito como "movimiento autónomo" y "autonomía"? La libertad finita está simplemente "ahí": no se crea a sí misma. En efecto, está "ahí", de nuevo, a cada instante: la fuente de la que brota -que sólo puede ser la libertad infinita- es una "fuente que

brota eternamente" (46, 105B). El resultado es que, dentro de esta libertad finita que incesantemente "se recibe a sí misma", se inicia un movimiento eterno : su objetivo no es separarse de la fuente, sino realizarse por asimilación a ella. En este marco, la "libertad de elección" tiene un doble aspecto:

> Es semejante a lo que no tiene dueño (*adespotos*) y es autónomo (*autokrates*), pues éste es el tipo de libertad que Dios nos dio desde el principio. Por tanto, puesto que, por una parte, la libertad es identidad con la propia naturaleza y asimilación a ella, se deduce que todo lo que es libre se une a su propia especie. . . . Por otra parte, si *arētē* (virtud, integridad, "*rectitudo*") es sin amo (*adespotos*), toda libertad debe residir en ella, pues libertad *es* ser sin amo (*adespoton*). Sin embargo, la naturaleza divina es la fuente de todo arētē, y así todos los que han sido purificados del mal se unen en esa fuente, para que Dios sea todo en todos (46, 101D-104A).

En la medida en que la libertad es *autexousion* (y nunca deja de serlo) y al mismo tiempo es un movimiento infinito hacia su propio origen en Dios, la libertad finita (*qua* finita) sólo se realiza dentro de la libertad infinita. *Qua* finita: brota de Dios a cada instante,[73] y esto es un proceso de devenir, un movimiento (*alloiōsis, kinēsis*) inscrito en su propia naturaleza (44, 184CD); se distingue para siempre de Dios en que viene de él y va a él (pues Dios es "sin movimiento en lo que concierne a todo cambio": 45, 1253B). Pero en la medida en que la libertad es un don gratuito del Eterno y del Bien, su movimiento, su "vuelo libre" (*hormē proairetik*ē: 46, 120B) se caracteriza por un instinto inherente a lo que es "siempre mejor". Aquí reside la respuesta a la pregunta que el propio Gregorio se planteó: "¿Cómo puede una naturaleza cambiante alcanzar la constancia y la inmutabilidad en el bien?". (*De perf*. ed. Jaeger, Opp VIII/1, 213). Para una respuesta completa tendríamos que desplegar toda la teología gregoriana de la libertad creada; la "necesidad" de la experiencia (*peira*) del mal, su finitud interior y la redención de la esclavitud del pecado.[74] Podemos incluir todo esto, pues va quedando claro por lo que hemos dicho - contrariamente a Orígenes- que no es la "indiferencia" lo que constituye la libertad de elección: la naturaleza más íntima de esta última es el movimiento hacia la autorrealización dentro de la libertad infinita. Así es como la libertad finita puede ser "imagen" de la libertad infinita. Su naturaleza íntima se revela de modo ejemplarmente concreto en la humanidad de Cristo, que "emplea la mutabilidad (del ser creado) para lo mejor" y pone así en marcha el movimiento de la auténtica libertad, es decir, aquella que, "avanzando constantemente

hacia el bien, no encuentra barreras de ningún tipo" (45, 60A). De este modo, dada la libertad para proceder de lo bueno a lo mejor, puede "fijarse" en lo bueno (44, 201BC) de tal modo que, en este movimiento genuino de la libertad, coinciden *la kinesis* y la *estasis*,[75] y "el reposo mismo sirve de alas" (44, 405D). Puesto que la libertad infinita es siempre mayor, expande continuamente la libertad finita que se mueve en ella, de modo que la "saciedad" (platónica y origenista) ya no es posible: "La virtud, una vez firmemente poseída, no puede ser medida por el tiempo ni limitada por la saciedad. Proporciona a quien vive de ella una experiencia siempre fresca, nueva y vibrante de sus beneficios. La saciedad y el anhelo se intensifican mutuamente" (44, 1244D-1245B). "Fue un logro audaz de Gregorio el haberse dado cuenta de que lo que el pensamiento griego había considerado hasta entonces esencialmente una expresión de la pobreza de la naturaleza humana, podía en realidad fundamentar su sublimidad".[76] Antes de él, sólo Ireneo había visto algo parecido, a saber, que, por el poder divino, el hombre finito puede crecer eternamente hacia la eternamente más rica libertad divina.[77] La intuición de Gregorio abraza la teología de la libertad de Orígenes, pero supera la noción de "recurrencia eterna"; también abraza el concepto de espíritu de Plotino, incluso hasta la identidad de *kinēsis* y *estasis*, pero de nuevo va más allá del peligro de la desesperación latente ante la incapacidad del hombre para alcanzar al Uno: en Gregorio, el elemento de infinitud que habita en la libertad finita procede del don gratuito de la libertad infinita: esta última no sólo "libera" a la libertad finita y le da espacio para operar, sino que realmente se abre a ella como contexto de su autorrealización. Sin embargo, esto sólo se produce en la automanifestación y autorrevelación de Dios en Jesucristo, que es inaccesible para Plotino.[78]

En *Tomás de Aquino* convergen las corrientes oriental y occidental, y de hecho responde al desafío de la filosofía antigua más directamente en el plano filosófico (en *De Veritate*); sólo en su *Summa* conclusiva se hace totalmente transparente teológicamente. En Tomás, por tanto, el anhelo agustiniano de poseer y contemplar a Dios aparece ante todo como el movimiento de la libertad finita hacia su objeto formal, el Bien. Éste sólo se revela como lo Divinamente Libre a través de una decisión final por parte de la libertad de elección (y en esa medida Tomás está estructuralmente más cerca de Gregorio). Como ya hemos dicho[79] - y aquí estamos dando nuestro propio resumen de la contribución de Tomás - su empuje distintivo se refiere a la mediación

del Ser, que impregna y está en el trabajo en todo ser finito, el más singular, así como el más general. Para responder a la pregunta de cómo la libertad infinita puede habitar en lo finito, para permitir que sea auténtica libertad finita, debemos volver una vez más al acto primigenio del autoconocimiento (que es un conocimiento del ser) y recordar que, al captar nuestro propio ser, captamos también todo el ser, que va más allá de todos los seres particulares. (Esto tiene lugar en la más íntima -y evidente- presencia del alma para sí misma). En esta captación, lo que realmente es [*das Wirklich-Sein*] se muestra, directamente, como *verdadero* y como *un bien* que hay que afirmar. Así, en la medida en que el ser en sí [*Selbst-Sein*] revela en principio toda la realidad, significa que todo lo real que se encuentra en el ámbito del ser, en la medida en que participa del ser, se postula como digno de reconocimiento (como verdadero) y digno de aprobación (como bueno). Esto postula una bipolaridad irreductible en la autoconciencia (individual), indicando que esta conciencia no coincide con la totalidad del Ser sino que sólo participa de él, es decir, es una conciencia contingente y fácticamente existente. Así, el polo "yo" está abierto a todo el ser de tal modo que, según el juicio y aspiración de este "yo", todo aparece como verdadero y digno de alcanzarlo; aunque ninguna de las cosas existentes coincida con el Ser y sus modos trascendentales (de ser verdadero y bueno). Si este polo se absolutizara, el resultado sería que todo lo que participa del ser (que también es finito y fácticamente existente) me parecería algo "utilizable". Pero el polo "yo" siempre revela también el ser-en-su-totalidad, y dentro de este horizonte se ve que otros seres también constituyen polos propios. Quien afirma el ser-en-su-totalidad debe permitir también que el "otro" tenga su propio ser: permitir que el ser sea verdadero y bueno en sí mismo es del mismo orden (fundamental) que reconocer lo que es verdadero y bueno para mí. Ahora bien, el alma es "para sí", y en la inmediatez que ello implica radica su libertad, que no puede perder; sin embargo, sólo la posee en virtud de la cualidad luminosa [*Gelichtetsein*] de la totalidad del ser. Por tanto, es parte integrante de esta libertad imperecedera (que, en su necesidad, excluye toda arbitrariedad) que el alma, precisamente porque se posee a sí misma en libertad, respete necesariamente a todos los demás seres en razón de su libertad (son verdaderos y reales) y *los deje ser*; sólo sobre esta base pretende abarcarlos. Un ser existente es bueno para mí porque es real, porque complementa mi particularidad; pero como es real, no puedo absorberlo en mí: Debo

permitirle que mantenga su propia realidad independiente, pues sólo entonces puede considerarse bueno.

En este punto se plantean dos cuestiones. La primera se pregunta por el origen de esta autoposesión, de esta autoluminosidad del alma, compartida, en principio, por todo lo que tiene ser. La respuesta no puede ser otra que ésta: procede de la base misma del Ser, a la que no podemos "llegar por detrás" y a la que la mente que se interroga no puede acercarse, por así decirlo, desde el exterior (porque forma parte de él). La autoposesión del alma espiritual, su juicio y su esfuerzo, son los modos trascendentales del Ser que todo lo penetra; *habita en* el alma, que se conoce y se abraza a sí misma en libertad. El ser espiritual es una forma, la más elevada, de participación en el Ser. Pero como el Ser nunca se me presenta sino en seres finitos, es decir, nunca como auto-subsistente, la conciencia se enfrenta a la segunda pregunta: ¿Cómo puede la realidad no subsistente, no infinita (el objeto formal bajo el cual juzgo y afirmo todo, dejándolo "ser" y esforzándome hacia él) realizarse en centros subsistentes, finitos? ¿Sobre todo si estos centros son espirituales y libres -una peculiaridad que sólo puede provenir de una participación en el Ser?

Esta segunda cuestión enfrenta a la filosofía con sus límites. Para ser coherente, frente a esta autopropagación del Ser no finito en sujetos finitos, la filosofía tendría que concluir que el Ser-en-su-totalidad tiene la cualidad de "sujeto" [*Subjekthaftigkeit*], lo que parecería entrar en conflicto con su "formalidad" [*Formalität*] y su no-centrismo. En filosofía, por tanto, aunque la cuestión de los orígenes debe plantearse -sobre todo porque, en el ámbito de lo finito, el sentido (de la verdad y de la bondad) de los seres existentes permanece disperso y fragmentado y apunta así a algún sentido primigenio-, no puede responderse con certeza. La única posibilidad es que, dentro del Ser, se revele una subjetividad no participativa, coextensiva con el Ser-en-su-totalidad, poseedora de razón infinita, voluntad infinita y libertad infinita.

Si suponemos que tal autorrevelación del Ser infinito -el ser infinitamente (espiritualmente) existente80 - de alguna manera ya ha tenido lugar (ésta es la suposición de Pablo en Romanos 1:19ss), la mente finita también se enfrentaría (desde el principio) a una decisión última: se vería desafiada a ver, en el objeto formal necesario, la manifestación (*phaneron*) del fundamento absoluto, creativo y personal -es decir, de Dios- y, por tanto, a reconocer (*doxazein*) que su propia libertad es inmanente no sólo al Ser que todo lo abarca, sino a

la libertad infinita. Además, estaría llamada a ver la inmanencia de la libertad divina y de la voluntad infinita en su propio ser y voluntad libres y finitos, como fundamento último de su propia libertad, dada y de hecho. Alternativamente se apartaría de una inmanencia de este tipo, aspirando a ser su propio fundamento (pues el Ser-en-su-totalidad, como tal, no es un sujeto); pero al hacerlo se entregaría a la "idolatría" (Rom 1:21ss.) al fijar la necesidad del objeto formal, en cada caso, en seres contingentes y finitos. Se trataría de alimentar la capacidad infinita del espíritu para el Ser, para lo Verdadero y lo Bueno, con mera sustancia finita. Poco importa que esta sustancia finita consista en "ídolos" tangibles o en el humanitarismo o en el individuo único (el "hombre de genio", el "superhombre"). Buda tiene razón en este punto: la "sed" insaciable que caracteriza a la finitud, y que surge de la constante finitización del objeto formal, debe ser saciada; y esto sólo puede hacerse, si el Ser no es Espíritu, intentando disolver los centros espirituales finitos en el Ser no finito (es decir, el Ser [*Sein*] que no es el ser existente [*nicht-seiend*]). Así, en consecuencia, queda claro por qué el ámbito de realización de la libertad finita no puede ser simplemente la negación vacía de sus propios límites; en otras palabras, no puede depender del capricho de sus propias decisiones. No necesita soñar este espacio vacío ideal para su propio desarrollo: el espacio ya está dado en su estructura finita. Es el "ámbito imposible de llenar que se encuentra por debajo de la libertad de elección" del que ya hemos hablado (pp. 25 y 227 ss.). Pero este ámbito, que es coconstituyente de la libertad finita, *no es* precisamente aquello dentro de lo cual puede realizarse, sino, en terminología escolástica, *desiderium naturale "visionis"*, una puesta en marcha hacia aquello que *sólo* -en la libertad infinita- puede comunicarse *como* libertad positiva, infinita. La "sed" de Buda, que no hace sino intensificarse a medida que el hombre sigue bebiendo finitamente, es la disipación "filosófica" de la ilusión de que el hombre puede realizarse en el ámbito interior de su propio "*desiderium"*.

Una vez superado el problema filosófico residual por la auto-revelación de la libertad infinita, empezamos a ver que la libertad finita, como *autexousion*, como consentimiento a sí mismo en la libertad de la auto-posesión, no está en absoluto alienada, sino que se realiza interiormente consintiendo a ese Ser-en-su-totalidad que ahora se ha desvelado como aquello que fundamenta libremente todas las cosas, como aquello que, en la libertad infinita, crea la libertad finita. Así como el Ser-en-su-totalidad estaba enteramente en el sujeto (hasta

el punto de que éste afirmaba incluso que sus actos espirituales estaban enraizados en sus profundidades primigenias) y permanecía elevado por el sujeto, sin confines, por encima de toda finitud: así ahora, cuando la filosofía sea irradiada por la teología, la libertad infinita estará enteramente en la libertad finita (hasta el punto de que ésta afirmará que sus actos espirituales, libres, están enraizados en las profundidades primigenias de la libertad infinita: *Deus interior intimo meo*)- y, por tanto, permanecerá ilimitada, soberana por encima de toda libertad finita.

Ahora, sin embargo, debemos seguir indagando sobre la posibilidad de esta libertad infinita.

## 4. *Libertad infinita*

### a. El amanecer de la libertad infinita

1. La libertad infinita, en el sentido de dominio personal de uno mismo, sólo aparece en el Nuevo Testamento. Se anticipa de muchas maneras, tanto en la filosofía como en el Antiguo Testamento, pero los fragmentos de significado no forman un todo.

En el mundo extrabíblico, dos visiones luchan por el dominio, incapaces de encontrar un terreno común de entendimiento. Por un lado, existe una libertad personal que se atribuye a Dios pero que (incluso en el caso de Zeus) sigue siendo antropomórfica y limitada, por mucho que se refine. Por otra parte, existe una libertad superpersonal, aplicada a la idea del Bien que se eleva por encima de todo ser finito; carente de toda envidia, puede derramarse y permitir a quienes la buscan participar en su libertad de todo enredo. Pero no es éste el que decide el valor ético de la vida individual (como el mítico juez de los muertos de Platón). Donde esta norma suprema permanece superpersonal, como en el estoicismo y el neoplatonismo, es siempre la libertad finita (en la medida en que existe) la que se juzga a sí misma a través de sus propias decisiones. Así sucede también en Plotino, cuyo tratado sobre la libertad, al que ya nos hemos referido (*Enn*. VI, 8), representa seguramente la expresión más elevada posible fuera de la Biblia sobre el tema de la libertad infinita. El Uno es libre porque no depende de nada, porque no se "descubre" a sí mismo como algo que "resulta ser", y por tanto no necesita posteriormente afirmarse a sí mismo, sino que "él mismo determina lo que es"; ni es "en forma como el Bien: *es* el Bien" (IV, 8, 9). La fórmula básica de

Plotino es la interpenetración total y mutua de ser y voluntad o ser y acto: el Uno es "poder todopoderoso, genuinamente gobernándose a sí mismo" (*dynamin pāsan hautēs ontōs kyrian*); "es lo que quiere ser" (*ibid.*), o más precisamente: "Está en armonía consigo misma, quiere ser lo que es y es lo que quiere ser; su voluntad y ella misma son una misma cosa" (VI, 8, 13). Pero si esta interpenetración última de ser y libertad sigue siendo la medida de todo lo que, participando de ella, puede llamarse "libertad", no podemos hablar de que ésta sea creada, definida o juzgada.

El componente que falta emerge con más fuerza en el Antiguo Testamento. Desde el principio Yahvé es un Dios (políticamente) liberador; en primer lugar demuestra su poder personal, que se muestra cada vez más soberano sobre todos los poderes que se le oponen; se trata, pues, de una libertad absoluta. El hecho se reconoce conscientemente, aunque su formulación conceptual sea infructuosa (por el momento, ser "libre" sigue siendo un concepto sociológico relacional) e incluso superflua. En efecto, el hecho mismo de que Dios cree al hombre y lo dote de libertad, de su propio "poder", que como tal es imagen de Dios (Sir 17,3), muestra con suficiente claridad cuán libre es el Todopoderoso. Cada vez resulta más evidente que la creación no pone límites a la libertad divina: por su propia autoridad, Dios va más allá de su reino divino para impregnar y gobernar todos los aspectos del reino terrenal. Todas las criaturas viven del soplo de Dios (Sal 104,30); su sabiduría omnipotente penetra en todas las cosas: "única, múltiple, sutil, activa, incisiva, inmaculada, lúcida, invulnerable, . . imperturbable, todopoderosa, omnisciente, que penetra todos los espíritus inteligentes, puros y sutilísimos" (Sab 7,22s). Y aunque el hombre puede pedir participar en esta sabiduría (Sab 9), sigue habiendo un límite (que sólo se hace plenamente visible en el Nuevo Testamento): en el plano del ser, la libertad de Dios penetra de algún modo en la libertad humana (como penetra en todo lo creatural), pero a la libertad del hombre no se le concede ningún acceso interior a la libertad divina. El "entendimiento" de los sabios sigue siendo en cierto modo intelectual, sin tener en cuenta el extravío concreto de la libertad finita; no está preparado para los caminos que tomará la libertad de Dios, en Jesucristo, para redimir este extravío desde dentro.

Esta barrera, esta falta de reciprocidad, se rompe en Jesucristo, que "penetra todas las cosas" de un modo muy distinto a la sabiduría de "Salomón". En su "hacerse pecado" y llevar la "maldición", la libertad

infinita muestra por primera vez su capacidad última, la más extrema: puede ser ella misma incluso en la finitud que "se pierde a sí misma", una capacidad que ni los judíos ni los griegos podían imaginar. Para ellos sigue siendo un tropiezo y una necedad. Sin embargo, sólo aquí, donde "el amor de Dios es derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado", la libertad finita es expulsada de su último refugio y puesta en camino hacia la libertad infinita; así, el abismo que se ha abierto en el hecho cristiano es claramente visible para la reflexión postcristiana. Es característico que la especulación judía, cuando abandona su propia naturaleza, se pierda en una gnosis que pretende saberlo todo sobre Dios-en-sí y deducir de él la creación; la especulación cristiana, cuando se desvía del camino, se desliza hacia un voluntarismo sin fondo.

En toda la filosofía griega, el mundo, para no carecer de sentido, tenía que estar unido por un vínculo de necesidad al mundo del sentido eterno, divino, ya fuera por la "idea" de Platón, el *eros* de Aristóteles (pues tampoco las "formas" son creadas), *el logos* estoico o la *methexis* neoplatónica. Todo esto se derrumba, esencialmente, si el mundo como totalidad, su ser y su existencia, dependen de la libertad infinita en la que Dios desea crear en primer lugar y luego realmente crea. El mundo podría no existir. Ni siquiera tiene esa necesidad que resultaría de una "caída" primigenia del mundo divino. Depende únicamente de la libertad absoluta, humanamente hablando, del infinito "buen placer" de Dios. Y si el hombre encuentra todavía en la necesidad de plantear un mundo de "ideas", éste no es en modo alguno independiente de Dios: sólo puede ser él mismo, expresión de su inventiva creadora. Es lógico, por tanto, que tras un período en el que la antigua *logosfilosofía* ejerce, por así decirlo, una influencia tranquilizadora, irrumpa en la filosofía y la teología un radicalismo voluntarista en la obra de *Duns Escoto*. Avicena y Tomás habían visto el conocimiento de Dios como mediado por el acto de ser en cuanto tal; para Escoto esto parece un a priori teológico; frente a un Dios que, si ha de ser realmente conocido, sólo puede revelarse a sí mismo,[1] nuestra capacidad cognoscitiva es insuficiente. Tampoco podemos deducir ninguna norma adecuada para la conducta ética del hombre a partir del vago anhelo que siente por la felicidad perfecta (*desiderium naturale*);[2] en adelante, por tanto, el esfuerzo filosófico tendrá que contentarse con el empirismo, mientras que la teología será la recapitulación contingente, mediada por la revelación libre, de ese conocimiento absoluto a priori que Dios tiene de sí mismo. Podemos

dejar de lado la extraña anticipación de un voluntarismo extremo en Pedro Damián;[3] más importante es su forma tardomedieval, plenamente desarrollada en Ockham. El modo en que este último alterna entre el empirismo intramundano y el positivismo teológico (o a-priorismo) representa la forma original de todas las variantes del pensamiento "moderno". Aquí, la libertad divina ha absorbido en sí toda racionalidad: la *potentia Dei ordinata* es su *potentia absoluta: Deus autem ad nullum actum potest obligari, ideo eo ipso quod Deus vult, hoc est justum fieri*.[4] Esto podría entenderse en un sentido correcto si se excluyera la "*obligatio*" externa y la voluntad divina fuera irradiada hasta sus cimientos por la racionalidad divina;[5] pero está claro que Ockham quiere decir algo más que esto cuando afirma, por ejemplo, que Dios podría habernos destinado al odio en lugar de al amor de Dios. El legado "nominalista" pervive en los dos fundadores de los tiempos modernos, por diametralmente opuestos que sean: Descartes y Lutero.

En *Descartes*, que ve la esencia, la razón y la voluntad de Dios en una unidad indivisible, todo en el ser creado, incluidas las leyes de las matemáticas, que consideramos "eternamente" válidas, contiene una dimensión de contingencia (las cosas "podrían haber sido de otro modo") detrás de la aparente necesidad que opera en lo que nos concierne. Aquí, como mostraremos, el elemento de la esencia (es decir, del Ser) y su ser irradiado por la autoposesión divina pasa en última instancia a un segundo plano frente a la primacía de la voluntad (electiva); sólo en asociación con la razón eterna puede esta voluntad elegir lo que corresponde al ser absoluto de Dios -que se despliega aquí y ahora, haciéndose presente en todo momento, análogamente, en el ser mundano[6]. En definitiva, lo posible no es lo que se puede componer a partir de elementos no contradictorios (¿quién podría juzgar, en términos tan abstractos, lo que no es contradictorio?), sino lo que puede tener su lugar dentro de la totalidad de la realidad que "brota de" Dios. Si nos atenemos a esto, podemos incluso admitir, con Tomás, que "ipsa *quidditas creari dicitur" (Depot.* 93, a 5 ad 2), a saber, por la "*creatrix essentia*" divina en la que están comprendidos el discernimiento y la voluntad.[7]

El voluntarismo *de Lutero*, que -en serio o en broma- se basa en Ockham,[8] es de un tipo muy diferente. Centrado cristológicamente, en una etapa temprana se aleja de las especulaciones escotista-ockhamistas;[9] la absolutez de la voluntad divina aparece en la paradójica justificación del pecador, que trasciende todo el filosofar de

la razón humana. Pero Lutero se concentra tanto en este único y significativo plano de acción, que la libertad creada se limita a operaciones puramente intramundanas; opera hacia abajo, por así decirlo, pero no hacia arriba, hacia Dios. En última instancia, sólo Dios es libre,[10] y como dador de gracia sólo lo es si, frente a su don, todos nuestros dones se convierten en nada.[11]

Sobre todo, sin embargo, es la idea de la autoposesión de Dios, expresada y tan cuidadosamente guardada por Descartes, la que continúa ejerciendo una influencia. En primer lugar, el elemento voluntarista desaparece en la definición de Spinoza de Dios como *causa sui*, pero el elemento de autoimposición resurge en aquellos sistemas idealistas que tienen conexiones subterráneas con Spinoza, donde la autoimposición perfecta del sujeto se convierte en un proceso dialéctico, que no puede proceder de otro modo que bajo la guía de una voluntad. Esta voluntad avanza desnuda en *Schopenhauer*, quien, en la cuarta parte de *El mundo como voluntad e idea*, la retrata como libre, ciega e irracional. Aquí vemos el carácter manifiestamente postcristiano (y también antibudista) del pensamiento de Schopenhauer -y también de sus sucesores, como Wagner y Thomas Mann, pero también E. Hartmann y Scheler. Lo mismo vemos en *Nietzsche*, que vuelve a describir el Absoluto como voluntad, en este caso voluntad de poder. Así, el hijo del pastor, Nietzsche, opone la voluntad (Dioniso) a la idea (Apolo); el puritano D. H. Lawrence (en la línea de Blake) exalta la pulsante vida instintiva contra la ley que mata; y los judíos, Bergson, Freud y Scheler, ven el instinto en conflicto con el intelecto, y, finalmente, Klages opone el *eros* cosmogónico al "espíritu" a-cósmico: todos estos dualismos trágicos presuponen un origen cristiano (ciertamente pervertido).

La misma línea siguen, sin embargo, todos los racionalismos modernos que se esfuerzan por sistematizar la "apariencia" [*Schein*] en términos de funcionalismo, estructuralismo, etc., cortando el cordón umbilical que une a los seres existentes con el Ser [*Sein*]. Lo hacen, o bien señalando que la realidad última no puede ser llevada dentro de la sistematización de la apariencia, como Wittgenstein era muy claramente consciente, o bien han vuelto conscientemente (o incluso inconscientemente) la espalda al Ser, reduciendo los sujetos y las sustancias a sus funciones y relaciones y equiparando la verdad con la factibilidad. Tal pensamiento ha perdido todo sentido original de la filosofía (ya sea pre o postsocrática), y en esta pérdida de la "inocencia del ser" se muestra una vez más como un fenómeno típicamente

postcristiano: toda causalidad que surge de las profundidades es sustituida por otra puramente horizontal.

La otra vertiente enlaza directamente con la definición de Dios de Descartes. Sus implicaciones voluntaristas se revelan con mayor audacia en el filósofo suizo *Charles Secrétan*: ascendiendo por la escala de los seres orgánicos, muestra que cuanto más perfecto es un ser, más libre es para determinarse a sí mismo. Una vez traspasada la frontera hacia el Absoluto, debe existir una autodeterminación perfectamente libre: "Evidentemente, el ser que es autosubsistente posee libertad de sí mismo: es decir, positivamente, se da libertad a sí mismo". En tal caso, nada está predeterminado por una naturaleza; Dios es "libertad absoluta", y puede decir: "Soy lo que quiero ser".[12] Esto hay que tomarlo al pie de la letra (es decir, con su antropomorfismo encubierto): Dios, que en libertad absoluta -una libertad que no está iluminada exhaustivamente por lo racional- se define a sí mismo como Dios, podría (*per impossibile*) haberse determinado como otra cosa. O. Hamelin retoma esta idea y dice que debemos estar agradecidos a Dios por haberse hecho Dios. Sin duda esto se desprende de la absoluta libertad de su Espíritu. Pero, ¡qué cerca estamos ahora del pesimismo *angustiado* que teme que esta libertad haya podido convertirse igualmente en un monstruo ciego![13] La última etapa de este pensamiento voluntarista está representada por Sartre: aquí, con toda lógica, la libertad se convierte en el Vacío aniquilador que define sus formas (naturalezas) y las disuelve de nuevo.

Una segunda consecuencia, apenas menos trascendental, de la aurora de la libertad infinita en el acontecer cristiano es la doctrina de la (doble) predestinación, que proyecta su sombra sobre Occidente. Ha llegado hasta nosotros ciertamente a partir del último Agustín (aunque comenzó antes que él), en una secuencia casi ininterrumpida hasta la Reforma y el Jansenismo; y también entra en los sistemas de la Contrarreforma. Aquí se busca un fundamento último para las alternativas de la existencia humana -salvación eterna o perdición eterna- en el abismo insondable de la libertad divina; tanto es así que, a pesar de todas las exhortaciones, los esfuerzos del hombre decaen y fracasan al perder todo valor ante el misterio. Ya no se trata (como antes) de cómo la libertad finita puede desarrollarse dentro de una libertad infinita: esta libertad infinita, que es necesariamente el árbitro final, amenaza ahora con engullir a la libertad finita. Sólo ella, según el Nuevo Testamento, es el Juez final: "No tengo conciencia de nada contra mí mismo, pero no por ello soy absuelto. Es el Señor quien me

juzga" (1 Co 4,4). No es éste el lugar para entrar en el laberinto de las especulaciones sobre la (doble) predestinación. Nuestro objetivo es simplemente mostrar, por referencia a la influencia de esta última en las ideas humanas, cómo la auto-revelación de la libertad infinita ha iluminado la historia humana como un relámpago.

El punto en el que cayó este rayo, el Nuevo Testamento, desconoce los problemas que surgieron posteriormente. No habla de la predestinación como un factor (por así decirlo) neutro a tener en cuenta, sino como una forma de proclamación de la Buena Nueva, con toda la seriedad que ello implica. El sol naciente de la libertad infinita tampoco eclipsa y, por tanto, borra el paisaje de la libertad finita: simplemente lo ilumina, para que pueda darse la "interrelación" de la que partíamos al principio de este capítulo. Ahora que la libertad infinita se ha hecho accesible a la libertad finita, ésta tiene la oportunidad -por primera vez- de realizarse. ¿Quién podría "tener un tesoro en el cielo" mientras el cielo fuera inalcanzable para la criatura? Concretamente, la libertad infinita aparece en escena bajo la forma de la "humildad" y la "obediencia hasta la muerte" de Jesucristo. Así puede llamar a sí a los "cansados y agobiados" y convocar a ser discípulos suyos incluso a los torpes y vacilantes. Debemos tener siempre ante los ojos el modo en que la libertad infinita se complació en aparecer en medio de la finitud, si no queremos dejarnos arrastrar hacia problemas especulativos abstractos (y, por tanto, falsamente planteados).

2. Así, a partir de la historia de la influencia continuada del fenómeno, podemos estimar el impacto del acontecimiento originario. Nada en el mundo es más rastreable hasta una necesidad última; incluso si -en la tradición agustiniana- a través de las reglas de las matemáticas y las intuiciones de la sabiduría, un rayo de luz infinita brilla sobre la razón finita, el hecho de que esto ocurra a raíz del conocimiento de las cosas y relaciones contingentes no es en sí mismo necesario. El mundo en su conjunto depende ahora del libre beneplácito de Dios. ¿Es esto arbitrario? Eso es lo que sospechará el filósofo, poniendo en duda el nexo más íntimo entre libertad absoluta y necesidad (lógica). Esta sospecha puede documentarse exactamente en la observación de Descartes de que, aunque sus ideas le parezcan claras y distintas, podría ser engañado por un "espíritu maligno", que, no menos astuto que poderoso, "aplica toda su diligencia para extraviarme" (*Med.* 1). De hecho, en la época postbíblica, esta sospecha no puede nunca ser descartada por deducciones puramente lógicas, sino sólo por lo que,

en el pensamiento humano, corresponde y refleja la unidad de la verdad y la veracidad en Dios.

En el Antiguo Testamento, la verdad de Dios es idéntica a su fidelidad: *emeth* es la misma palabra en ambos casos, y la unidad de ambos aspectos en un solo concepto no es prueba de la deficiencia de una lengua primitiva, sino la expresión de un estado de cosas real, del que no podemos "desentendernos".[14] Por una parte, la palabra de Dios es uno con su acto, con lo que él hace en pos de la salvación del hombre; por otra parte, esta palabra es uno con su ser: él mismo lo avala con todo su ser, se identifica con su palabra. Pero como todas las cosas son creadas por la palabra de Dios, hay un elemento de confianza en la fiabilidad de Dios que no puede excluirse de nuestro conocimiento de estas cosas. En última instancia, esto significa simplemente que la experiencia humana ordinaria se reivindica en el ámbito de la Biblia, es decir, que sólo es posible tener una imagen fiable del mundo, y actuar en consecuencia, sobre la base de una fiabilidad (inter)personal; que la verdad lógica, en definitiva, no puede abstraerse de la veracidad personal. La sabiduría de todas las lenguas, incluida la indoeuropea, nos lo enseña.[15] En la Antigua Alianza, Dios "demuestra" la fiabilidad de su palabra, en la que hay que confiar, mediante la fiabilidad de sus hechos, aunque sólo pueden ser reconocidos como tales por quienes se dejan implicar personalmente en la fiabilidad de Dios. Todo pacto se basa en la confianza recíproca entre los socios. La Alianza del Sinaí permanece intacta mientras Israel se confíe a la verdad y a la fidelidad del Dios de la Alianza. En la Nueva Alianza, el concepto de "ser probado y comprobado" *[Bewährtseins*] desempeña un papel decisivo; del mismo modo que la verdad del mensaje de Jesús puede y debe reconocerse no sólo por sus palabras, sino también por sus obras y toda su actitud, la verdad del Evangelio puede y debe reconocerse por la "probidad" [*Bewährtheit]* transparente y existencial de la predicación apostólica.[16]

Jesucristo lleva a término la Antigua Alianza; así, él es la realización del Sí de Dios, que era inherente a todas sus promesas. "Por eso pronunciamos el Amén por medio de él, para gloria de Dios" (2 Co 1,19ss.): aquí Jesús es a la vez el Sí de Dios al mundo y también, junto con el mundo ("con nosotros"), la respuesta del mundo (Amén) a Dios. Él sella y pone en práctica perfectamente la verdad de la relación entre Dios y el mundo, en términos de una Alianza entre la libertad infinita y la finita. La libertad infinita de Dios en la Alianza se basa en su fidelidad a su propia naturaleza. Esto se expresa en el

"juramento por sí mismo "17 de Dios (Gn 22,16 y su interpretación amplia en Heb 6,13-17; 7,20ss.), es decir, la forma más alta de testimonio de la verdad, en la que la Palabra dada de Dios -a saber, Jesucristo- se convierte en "garantía" (*engyos*: Heb 7,22) de la verdad última de la Alianza definitiva e insuperable. De este modo, la criatura, el hombre, suspendido en el medio de la libertad de Dios, queda anclado -objetivamente- sólo en la veracidad de Dios y -subjetivamente- en su propia actitud de confianza. Esta actitud, sin embargo, no puede asegurarse la verdad objetiva reflexionando sobre sí misma: debe comprometerse con esta verdad, que se le ofrece libremente. Siempre se describe a Dios como la "roca" en la que la persona puede apoyarse.18

Aquí podemos ver tanto la cercanía como la distancia entre la experiencia bíblica y no bíblica del mundo. No cabe duda de que existe una relación entre ambas. Incluso fuera del mundo bíblico subsiste (al menos potencialmente) el sentido de lo no absoluto de lo finito, de la fragilidad, futilidad e insustancialidad de todo lo que pertenece al mundo y que está en proceso de devenir; por el contrario, lo Absoluto se representa como reposo, como lo que sostiene todo lo demás, como lo verdadero. Pero en esta experiencia de la "religión natural" no se esclarece todavía el aspecto de la creación del mundo por la libertad infinita. En consecuencia, la valoración de la realidad mundana alterna entre dos polos. Por un lado, el mundo se siente como una emanación y un reflejo casi necesarios del Absoluto, pero, por otro lado, parece ser una mera apariencia ilusoria (maya): su velo debe rasgarse para que resplandezca la verdad. El tema *de la vanitas* se encuentra también en la Biblia, desde Qohélet hasta Pablo (Rom 8:20), y puede rastrearse a través de todos los escritos espirituales del cristianismo , a través de los numerosos tratados *De contemptu mundi*. Pero el significado ha cambiado. El mundo no es irreal como tal. No está negado *como* mundo. No está fundamentalmente trascendido. Ha sido sometido a *vanitas* por Dios mismo a causa del pecado del hombre, es decir, a causa de la falta de reconocimiento por parte del hombre de la libertad divina en la creación, y puede y debe ser liberado de esta *vanitas*. No es "vana" porque dependa de la libertad divina: su "vanidad" (como la Ley) se ha "interpuesto" (Rm 5,20) y ha puesto a la creación en un estado de "esclavitud" (Rm 8,21) ajeno a su naturaleza. Por el contrario, en su finitud y distinción de Dios, fue afirmada originariamente como "muy buena"; la meta final por la que "gime" no es ser disuelta de nuevo en Dios, sino ser realizada por Él *en*

su finitud y distinción. Ciertamente, necesitaba ser afirmada así por la libertad infinita para sentirse suficientemente segura, suspendida así únicamente de Dios. Además, era necesaria una afirmación del individuo como tal, que, en su singularidad única, es una imagen única del Dios libre y de Cristo, el Hijo único. No se presta atención a tal afirmación fuera del ámbito de la Biblia y fuera del cristianismo. "Le daré una piedra blanca, con un nombre nuevo escrito en la piedra, que nadie conoce sino aquel que lo recibe" (Ap 2,17). Así, el paso del sentimiento natural de finitud al sentido cristiano de criatura implica una revalorización total: la realidad creada descubre que no tiene suelo bajo sus pies, sino que "está por encima de sí misma" (Agustín) en la única Voluntad de libertad infinita, que es como tal Voluntad de sabiduría y de salvación. Pero esta Voluntad infinita es también definitiva: no cabe apelar a ningún otro tribunal. No hay nada que no esté dado por Él, y esto se aplica particularmente a la misma libertad finita. En la medida en que ésta -como toda realidad creada- tiene su origen en la libertad infinita y recibe de ella su propia libertad, es querida y afirmada en su finitud hasta el último detalle. Por insegura que esté de sí misma, debe aferrarse a este Sí que le ha sido pronunciado.

3. Las influencias desencadenadas en la historia del mundo como resultado de la intervención de la libertad infinita son irreversibles. Sin embargo, desde el establecimiento de la Alianza bíblica, la verdad del mundo y del hombre está indisolublemente unida a la veracidad de Dios (que espera una respuesta semejante del hombre). Ahora es imposible producir una razón de ser para el mundo sin pasar por esta puerta estrecha. Pero, ¿se puede decir algo de *la libertad infinita en sí misma*?

Sólo a través de la Biblia somos conscientes de su existencia; la revelación presupone una cierta reflexión filosófica sobre las implicaciones de las afirmaciones acerca de Dios (Sab 13,1 ss.; Rom 1,19 ss.). Quien pronuncia la palabra "Dios" se refiere, por un lado, a la "realidad" infinita, ya que "todo el ser del mundo que ha brotado de él",[19] que sólo subsiste en entidades finitas,[20] puede deducirse sin más de una realidad operante que todo lo abarca. Por otra parte, quiere decir que esta realidad infinita se conoce y se quiere a sí misma, se capta y se afirma a sí misma, hasta sus últimos confines. Siempre será una especulación vana tratar de descubrir un "suelo primigenio" o "no suelo" en Dios, algo que sea anterior a su conocimiento y afirmación de sí mismo o que primero tenga que dominar en algún "proceso" u

otro. "Dios es luz y en él no hay tiniebla alguna" (1 Jn 1:5). Es superfluo y contradictorio buscar otra razón detrás de lo que lo fundamenta todo. La razón de la realidad total del mundo (*totum esse*), que consiste sólo en entidades finitas, no puede ser ni la realidad total del ser mundano (puesto que no subsiste en sí mismo) ni la suma de los seres subsistentes (puesto que son finitos y causados): sólo puede ser un ser infinito, que, como tal, es inmediatamente subjetivo e igualmente infinitamente autoiluminador y autoposeído y, por tanto, es absolutamente libre en sí mismo, de ningún modo restringido o rivalizado. El Ser tampoco es anterior a esta autoposesión iluminadora, como si ésta estuviera sujeta a prescripciones procedentes del Ser. El Absoluto tampoco puede ser mero "pensamiento de sí" (Aristóteles), mera "lógica" (Hegel), pues la realidad no es simplemente pensamiento: el pensamiento mismo es un modo de realidad, y la realidad del mundo no podría surgir del mero pensamiento. Plotino ya lo había comprendido.

Esta coincidencia de ser infinito y de autoposesión infinita en el conocimiento y la voluntad nos lleva más allá de los dos conceptos que bloquean nuestro camino: necesidad y azar (contingencia). Dios no tiene que transformar primero la "necesidad" del deber-ser [*die "Not" des Seinmüssens*] apoderándose de sí mismo, pues éste es suyo desde el primer momento. Pero, además, es total y, por tanto, excluye el azar (es decir, la idea de que Dios pudiera afirmar primariamente algo distinto de sí mismo o pudiera afirmarse de otro modo o sólo parcialmente). Por tanto, su libertad no es un acto separado de su naturaleza, sino que coincide con la cualidad de acto de su naturaleza.

Hasta aquí puede llegar una filosofía que reflexiona sobre el Absoluto, fundamento de todo ser. La luz que la revelación arroja sobre Dios nos muestra también algo más: Dios no sólo es libre por naturaleza en su autoposesión, en su capacidad de hacer lo que quiera consigo mismo; por eso mismo, también es libre de hacer lo que quiera con su propia naturaleza. Es decir, puede entregarse a sí mismo; como Padre, puede compartir su divinidad con el Hijo, y, como Padre e Hijo, puede compartir la misma divinidad con el Espíritu. También aquí estamos ya más allá de la necesidad y de la casualidad. El hecho de que la libertad absoluta de la autoposesión pueda comprenderse a sí misma, según su naturaleza absoluta, como donación ilimitada de sí misma, no es el resultado de nada externo a ella; sin embargo, es el resultado de su propia naturaleza, hasta el punto de que, aparte de esta donación, no sería ella misma. Al

engendrar al Hijo, el Padre no se "pierde" a sí mismo a favor de otro para "recuperarse" a sí mismo, pues *siempre es* él mismo al darse. También el Hijo es siempre él mismo al dejarse generar y permitir que el Padre haga de él lo que quiera. El Espíritu es siempre él mismo al entender su "yo" como el "nosotros" del Padre y del Hijo, al ser "expropiado" en aras de lo que les es más propio. (Sin captar esto no hay escapatoria a la maquinaria de la dialéctica hegeliana). Desde el punto de vista de la finitud, cabría suponer que la autoposesión infinita de la realidad infinita estaría destinada a ser la satisfacción y bienaventuranza últimas. Pero en la autoproclamación de Dios en Jesucristo se revela el misterio más bendito, a saber, que el amor -la autoentrega- forma parte de esta bienaventuranza de la libertad absoluta. Humanamente hablando (con Ferdinand Ulrich), lo que tenemos aquí es la identidad de "tener" y "dar", de riqueza y pobreza. Ni la pobreza es anterior a la riqueza: no es como si Dios tuviera que salir primero, en la procesión trinitaria, para ganarse a sí mismo (como imagina el Idealismo), ni la riqueza es anterior a la pobreza, como si el Padre (el Uno) hubiera existido siempre por sí mismo antes de engendrar al Hijo (como afirmaba el Arrianismo, sobre una base platónica).

Si ha de haber libertad absoluta, se deduce que, en lo que tiene lugar entre las "hipóstasis" divinas, debe haber *ámbitos de libertad infinita que ya están ahí* y no permiten que todo se comprima en una unidad e identidad sin aire. El acto de entrega del Padre exige su propio ámbito de libertad; el acto del Hijo, por el que se recibe a sí mismo del Padre y reconoce su deuda con él, exige su propio ámbito; y el acto por el que procede el Espíritu, iluminando el amor más íntimo del Padre y del Hijo, atestiguándolo y avivándolo, exige su ámbito de libertad. Por íntima que sea la relación, implica que se mantenga la distinción entre las personas. Algo así como una "duración" y un "espacio" infinitos deben atribuirse a los actos de amor recíproco para que pueda desarrollarse la vida de la *communio*, de la comunión. Mientras el Padre pronuncia desde toda la eternidad su Palabra eterna, ésta no le interrumpe, por así decir; del mismo modo, el Espíritu se deja proceder del Padre y del Hijo para mostrarse como el Espíritu común a ambos. Es cierto que todas las nociones temporales de "antes" y "después" deben mantenerse a distancia; pero la libertad absoluta debe proporcionar el ámbito de actuación en el que ha de desarrollarse, y desarrollarse en términos de amor y bienaventuranza. Ante todo, hay que evitar la actitud de "saberlo

todo", que es fatal para el hombre, esa noción complaciente de "estar en la foto", que destruye las alegrías de la espera, de la esperanza y de la plenitud, las alegrías de dar y recibir y las alegrías aún más profundas de encontrarse en el otro y de ser constantemente sobrecumplido por él; y, por último -ya que hablamos de Dios-, destruye la posibilidad de reconocimiento mutuo y de adoración en la Divinidad. "Y como cada hipóstasis en Dios posee la misma libertad y omnipotencia, podemos hablar de petición recíproca. El paradigma de toda audacia cristiana (*parrhesía*) en la oración -de la que hablaremos en breve- se encuentra en Dios mismo. Todo esto manifiesta "el aspecto absolutamente positivo de la diferenciación" en el Ser absoluto,[22] lo que implica que las hipóstasis no poseen la naturaleza divina en común como un tesoro intocable, sino que la naturaleza divina se define a través de los modos del ser divino (*tropos tēs hyparxeos*). Esta naturaleza es siempre tanto lo que se posee como lo que se regala, y no podemos decir que una hipóstasis particular sea rica en poseer y pobre en regalar, pues la plenitud de la bienaventuranza reside tanto en dar como en recibir, tanto el don como el dador. Puesto que estos actos son eternos, no hay fin a su novedad, no hay fin a sorprenderse y sobrecogerse por lo que es esencialmente inconmensurable. El acto filosófico fundamental, el asombro, no tiene por qué desterrarse del ámbito de lo Absoluto.

Las hipóstasis divinas proceden unas de otras y, por tanto (incluido el Padre, Fuente Primordial), están perfectamente abiertas entre sí, pero, por toda la eternidad, no son intercambiables. En consecuencia, este intercambio o diálogo divino contiene siempre dos cosas: los interlocutores son perfectamente transparentes el uno para el otro, y poseen una especie de misterio "personal" impenetrable. Ya hemos hablado de esta coincidencia en nuestra primera obra, *Wahrheit* (1946). Los modos de ser hipostáticos constituyen la mayor oposición imaginable entre sí (y, por tanto, ninguno de ellos puede sobreponerse a otro), a fin de que puedan compenetrarse mutuamente de la manera más íntima concebible. Cada una de las Personas divinas es tan soberanamente libre como las demás, aunque, en esta libertad, cada una está codeterminada por el *ordo processionis* y la unidad trinitaria. Nadie puede predecir, por ejemplo, cómo el Hijo "usará" la única libertad divina para inventar ideas y actos de amor; puesto que el Hijo y el Espíritu son consustanciales con el Padre, es igualmente su privilegio, sobre la base de la única libertad divina, hacer cosas sorprendentes y asombrosas, como lo es el privilegio del Padre, como

Fuente original de todas las cosas. Sólo en el ámbito finito el cumplimiento de una expectativa puede denotar una conclusión, algo que produce el estancamiento de la vida, el aburrimiento, la saciedad y el hartazgo (*koros*); en la vida eterna esto nunca es posible -como mostró con insistencia Gregorio de Nisa-. Y esto no porque Dios sea siempre más rico de lo que la libertad finita puede esperar (cf. Ireneo, *Adv. Haer*. II, 28, 3), sino porque Dios mismo es siempre más grande que sí mismo sobre la base de su libertad trinitaria. Sólo así la criatura puede soportar estar total y absolutamente desnuda ante Dios (Sal 139). El Dios trino no es indiscreto ni, por el contrario, prudente. Las hipóstasis divinas se conocen e interpenetran en la misma medida en que cada una de ellas se abre a la otra con absoluta libertad. Ninguna se siente abrumada por el hecho de ser conocida por las demás, ya que cada una subsiste siendo *dejada-ser*.

Así, finalmente, queda claro por qué la libertad finita puede realmente realizarse en la libertad infinita y no de otro modo. Si *el dejar-ser* pertenece a la naturaleza de la libertad infinita -el Padre *deja* al Hijo ser Dios consustancial, etc.-, no hay peligro de que la libertad finita, que no puede realizarse por sí misma (porque no puede volver atrás y tomar posesión de sus orígenes ni puede alcanzar su meta absoluta por su propio poder), se enajene de sí misma en el reino del Infinito. Sólo puede ser lo que es, es decir, una imagen de la libertad infinita, imbuida de una libertad propia, poniéndose en sintonía con la "ley" (trinitaria) de la libertad absoluta (de la entrega): y esta ley no le es extraña -al fin y al cabo es la "ley" del Ser absoluto-, sino auténticamente propia: "*Ecce unde liberi, unde condelectemur legi Dei: libertas enim delectat. Nam quamdiu servus facis, quod justum est, non Deus te delectat. . .: delectet te, et liber es*".[23]

4. Todo lo que surge de una libertad sigue siendo un misterio para las demás libertades porque no se le puede encontrar otra razón adecuada que su propia libertad. El arquetipo se ve en el modo en que la libertad infinita se entrega a sí misma: puede dejarnos entrever sus propios abismos profundos, pero, al hacerlo, cuanto más se revela como libertad, más evidente se hace su naturaleza misteriosa. Por eso es posible hablar de "los misterios del cristianismo": aunque proclama ciertas cosas de la manera más definida, permanecen, cuando se revelan, aún más fuera de nuestro alcance. El Dios de la teología natural, alejado de todo ser mundano por la *mayor disimilitudo* de su acto de ser, es ante todo negativamente incomprensible; se escabulle de todas las categorías instrumentales de la mente que intentan

inmovilizarlo con sus "¿qué?" y "¿cómo?". Sin embargo, cuando Dios, a quien ningún hombre ha visto jamás, es "interpretado" (Jn 1,18) por su Hijo en palabras y obras humanas, comprobamos que la incomprensibilidad negativa se convierte en positiva. Porque es mucho más incomprensible que el Eterno Dios, en su libertad, se proponga venir a nosotros, cuidando de nosotros por medio de su Encarnación, Cruz y Eucaristía, y abriéndonos su propio ámbito de libertad para que, en él, alcancemos la plenitud de nuestra propia libertad. Ahora todo se convierte en misterio. Pero eso no significa que debamos retroceder temerosamente ante el misterio que se revela o "rehuirlo" como hacen los niños. Hay una especie de familiaridad cristiana con el misterio de Dios por parte del creyente, que se siente tan a gusto con la adoración más profunda como con la cercanía infantil. Porque el ámbito de la libertad infinita, ahora abierto, es siempre ambas cosas a la vez: es a la vez el ámbito de la soberanía incomprensible de Dios -más allá de nuestro alcance en todos los puntos- y el ámbito de la comunicación trinitaria ilimitada del amor divino interior. Así, todo puede ser a la vez un discurso cristalino, una clarinada llamada a la responsabilidad, *y* un regalo de cuento de hadas; y cada polo realza al otro y, por tanto, a sí mismo. Quien se adentra en los misterios de Dios reconoce cada vez más que el mundo en su conjunto ha sido creado "para nada", es decir, a partir de un amor que es gratuito y no tiene detrás ninguna otra razón; eso es precisamente lo que le da su único sentido plausible. Reconocer o no reconocer esta relación constituirá el núcleo de la acción en el teo-drama.

### b. Facilitar la libertad finita

Sobre la base de lo que precede, la cuestión que la filosofía considera la más difícil de todas, a saber, *por qué* y *cómo* hay un ser relativo, finito, al lado del ser Absoluto, ya no debe desvirtuarse hasta la desesperanza. Se han abierto dos modos de aproximación: mientras que la vida de la Trinidad no debe calificarse en ningún caso de "devenir" (ya que, a pesar del orden de origen, Padre, Hijo y Espíritu son coeternos), el proceso de devenir creatural puede presentar una "imagen" de esta vida primigenia. Además, como consecuencia de la oposición de Personas en Dios, el "no" ("el Hijo *no es* el Padre", etc.) posee un sentido infinitamente positivo; así, también el "*no retener*" la naturaleza divina, sino entregarla, forma parte de la positividad

absoluta de la vida divina (pues también el Espíritu se entrega al amor del Padre y del Hijo -que es-): Siendo así, el paso de la libertad infinita a la creación de libertades finitas (con todo lo que ello implica) no tiene por qué constituir la "paradoja absoluta" del pensamiento. Tampoco es paradójico afirmar, como es natural, que Dios no necesita que el mundo le confirme como Dios o le proporcione una serie de etapas por las que pasar y así perfeccionarse; es más, ni siquiera necesita que el mundo le revele las posibilidades de su omnipotencia: *"Non quasi indigens Deus hominis*" (Ireneo, *Adv. Haer*. IV, 14, 1).

Ciertamente hay que poner una cesura entre el Sí eterno pronunciado por la voluntad de Dios a sí mismo y a su vida eterna y el Sí que sella la decisión de crear. Sencillamente, porque la creación no es Dios y, por tanto, no es necesaria; ni siquiera en el sentido en que el "Bien" por naturaleza de Platón o Plotino se desborda más allá de sí mismo o, en Leibniz, la idea del mejor mundo posible "presiona" para ser llevada a la realidad. El Dios vivo no se derrama por naturaleza; sin embargo, la libertad en la que determina que el mundo exista no es, según su naturaleza, otra cosa que la libertad por la que quiere eternamente ser lo que es. El mundo, y en él la libertad finita, no tendrá su fundamento en sí mismo, como Dios, ni siquiera en una "idea": su fundamento está exclusivamente en la libertad de Dios, que siempre distinguirá su naturaleza de la de Dios, incluso en el nivel más alto de unión entre la libertad divina y la creada. Pero, al depender totalmente de la libertad divina, el mundo no puede recibir su posibilidad y realidad en ningún otro lugar que en el Hijo eterno, que debe eternamente su ser divino a la generosidad del Padre. Si el Hijo es el Verbo eterno del Padre, el mundo en su totalidad es creado por este Verbo (Jn 1,3), no sólo instrumentalmente, sino en el sentido de que el Verbo es el modelo del mundo y, por tanto, su meta. "Por él" significa también "en él" y "para él" (Col 1,16). Debemos añadir inmediatamente que la ubicación del mundo en el Hijo implica directamente su ubicación en la totalidad de la Divinidad. El mundo puede considerarse como un don del Padre (que es a la vez Engendrador y Creador) al Hijo, puesto que el Padre quiere reunir todas las cosas del cielo y de la tierra en el Hijo, como cabeza (Ef 1,10); así, el Hijo aprovecha este don -como aprovecha el don de la Divinidad- para dar gracias y glorificar al Padre. Habiendo llevado el mundo a su plenitud, pondrá todo el reino a sus pies, para que Dios (el Padre) sea todo en todos (1 Co 15,24.28); en cuanto al Espíritu, recibe el mundo de ambos: *es* eternamente la glorificación recíproca del

Padre y del Hijo, pero ahora puede ponerla en práctica en la creación y por medio de ella (Jn 16,13-15).

Si el mundo, según su capacidad, se fundamenta así en el Hijo[24] , se arroja luz sobre dos cuestiones: en primer lugar, *¿dónde* puede haber lugar para el mundo si Dios es, al fin y al cabo, "todo el océano del ser" (Juan Damasceno)? Luego, *¿qué* mundo decidió crear Dios?

1. La cuestión *del dónde* puede resolverse señalando los ámbitos de libertad dentro de la Divinidad. Naturalmente, sólo podemos hablar de ellos en metáforas. ¿No está "vacío" el seno del Padre una vez que ha engendrado al Hijo entero? Y el Hijo, ¿no es "pobre" -con todas sus riquezas- hasta el punto de que no puede tomar para sí la Divinidad, sino sólo recibirla? Y en cuanto al Espíritu, mero "soplo" de amor entre el Padre y el Hijo, ¿no es en cierto modo "insustancial"? Si no fuera así, ¿cómo podría la criatura, que vive en Dios (puesto que fuera de Dios no hay nada), no verlo? Los ámbitos de libertad en Dios se producen tanto por la entrega de las hipóstasis como porque cada hipóstasis, a su vez, "deja ser" a las otras dos. Ninguna hipóstasis desea ser las otras dos. No se trata de un repliegue o de una resignación: es la forma positiva del amor infinito. Por eso, Dios mismo tampoco necesita retroceder; no necesita "encerrarse en sí mismo", no necesita "kenosis" al hacer que el mundo exista en sí mismo. Los cabalistas judíos, en particular Isaak Luria, consideraron necesario plantear esta especie de contracción de Dios en sí mismo (*tsimtsum*) para dejar espacio a la creación.[25] Maurice Blondel hace varios intentos de concebir una especie de creación-kénosis por parte de Dios. Partiendo de la imposibilidad de plantear un reino fuera de Dios para las "entidades o posibilidades eternas", afirma que

> sería mejor suponer que Dios, para hacer nacer criaturas espirituales, capaces de conocer y de amar, ha hecho sitio en sí mismo, *Seipsum exinanivit*, como dice Pablo (Flp 2,7); esto permitiría a tales seres, por así decirlo, reconstituir y despertar en él su propia vida y pensamiento.[26]

En otros lugares, sin embargo, Blondel corrige estas "metáforas demasiado materialistas": se utilizan simplemente para restablecer el equilibrio introduciendo una imagen contraria,

> No hay vacío fuera de Dios, como tampoco lo hay dentro de Él. Pero recordando la infinita condescendencia y humillación de Dios ante su criatura, quizá hagamos mejor justicia al significado del plan de la creación. En lugar de imaginar un vacío casi físico y preexistente que hay que llenar, deberíamos pensar en el Creador misericordioso que lo entierra [en sí mismo]. Pero una vez más: las metáforas no deben tomarse al pie de

la letra27.

De hecho, es puro antropomorfismo decir que Dios tuvo que crear un vacío dentro de sí mismo para formar el mundo a partir de él. Este vacío es precisamente eso: una nada, y por tanto no necesita ser creado. La fórmula (esencialmente no refinada) "creación de la nada" es corriente desde los primeros siglos cristianos.28 Para expresar lo mismo de manera positiva, algunos Padres intentaron decir que el acto de voluntad divina es la "sustancia de la que" fueron hechas las cosas creadas. Así Ireneo "*substantia omnium voluntas ejus*".29 Y cuando Basilio expone la palabra de Dios en el Génesis: "Produzca la tierra", esto no significa, para él, que las palmeras, los robles, los cipreses yacían escondidos en algún lugar de los lomos de la tierra, "sino que la palabra divina es la sustancia de lo que ha llegado a ser".30 Influenciado por su hermano, Gregorio de Nisa emplea varias veces formulaciones similares: el universo entero es el resultado de una libre "sustanciación de la voluntad divina";31 esta voluntad es, "por así decirlo, la materia, la forma y la energía del mundo y de todo lo que hay en él y por encima de él".32 La voz más radical de , bajo la influencia del Areopagita, es *Escoto Erígena*, para quien la nada de la que Dios creó el mundo es su propia supernada (o superser): "condesciende" a salir de ella y aparecer como ser mundano. En este caso, la "materia" a partir de la cual crea las cosas serían las primordiales *causae*, todavía sin forma en su generalidad; pero mientras la sabiduría de Dios desciende hasta las diversas formas, "*ad seipsam veluti ad formationem suam respicit*".33 Ambas afirmaciones son igualmente válidas: que Dios crea las cosas por su voluntad, sustancialmente -y aquí Erígena cita explícitamente a Basilio34- y que, por tanto, se da forma a sí mismo en el mundo (*"a seipso creatur", "seipsum in omnibus creare"*).35 Rechaza expresamente el concepto de la nada como "privación" -puesto que no hay nada de lo que pueda sustraerse- y la idea de que la nada surja de la ausencia de Dios (*tsimtsum*); de ahí que la "nada" a la que se refiere sólo pueda ser Dios mismo.

Erigena y su interpretación fueron sin duda más allá de lo que pretendían Ireneo y los Capadocios cuando sacó sus conclusiones panteístas. Pero es igualmente cierto que la "nada-de-la-que" el mundo vino a la existencia sólo puede buscarse en la propia libertad infinita: es decir, en los ámbitos del ser creable abiertos por la omnipotencia divina y, a un nivel más profundo, por el "dejar-ser" trinitario de los actos hipostáticos.36 El "no" que caracteriza a la criatura -que "no" es Dios y no puede existir por sí misma- no es en absoluto idéntico al

"no" que se encuentra dentro de la Divinidad. Sin embargo, este último constituye la razón más profunda por la que el "no" de la criatura no hace que se rompa la analogía de ser entre la criatura y Dios[37] .

2. Habiendo tratado la primera cuestión relativa al "¿de dónde?" del mundo, ya hemos respondido parcialmente a la sustancia de la segunda pregunta; aquí la Escritura define nuestro camino y lo hace seguro. El universo ha sido creado en el Hijo, que es el "reflejo de la gloria de Dios" y lleva "el sello de su naturaleza" (Hb 1,3). "Nosotros" (la humanidad, judíos y gentiles) "hemos sido elegidos en él antes de la fundación del mundo" y "destinados en el amor a ser hijos suyos [de Dios] por Jesucristo" (Ef 1,4s.); en última instancia, todo ha de recapitularse en él (*ibid.*, 1,10) para que "tenga la preeminencia en todas las cosas"; él es "la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda la creación;. . . Él es antes que todas las cosas, y en Él todas las cosas subsisten" (Col 1,15ss.): por consiguiente, se le puede designar como la única "idea" que abarca, facilita y realiza todo lo demás. Como ya hemos demostrado, es la causa ejemplar y final, y como tal, en cuanto Hijo divino, es la causa eficiente del mundo. Pero está predestinado a esta "idea", no por esta triplicidad formal que el cristianismo comparte con el estoicismo[38] , sino por el lugar del Hijo en el misterio de la Trinidad, dado que hay un mundo y una libertad finita. Al fin y al cabo, es el primero en recibir totalmente del Padre, del mismo modo que, al insuflar el Espíritu junto con el Padre, es el que consiente, responde y colabora hasta el final. En cuanto Dios, es libertad eterna, infinita; en cuanto Hijo del Padre, es esta libertad en el modo (*"tropos")* de la disponibilidad, de la receptividad, de la obediencia y, por tanto, de la respuesta adecuada: es decir, es Palabra, imagen y expresión del Padre.

No se puede negar que, en este punto, hay un serio choque entre la "analogia *entis*" filosófica (con su *gran disimilitudo* entre Dios y el mundo) y la "*analogia fidei*" teológica (que se extiende hasta laparticipatio *divinae naturae*). Como hemos dicho en otro lugar,[39] el Hijo divino que se hace hombre es "la analogia entis concreta". El quid es que resulta extremadamente difícil ver cómo el Hijo, que "recibe" la divinidad, y por tanto la libertad eterna, del Padre (y así parece estar estrechamente relacionado con la criatura), puede sin embargo poseer esta libertad infinita de la misma manera soberana (aunque en el modo de la obediencia) que el Padre. Juan pone la paradoja en toda su brusquedad, yuxtaponiendo simplemente las dos frases: "Porque como el Padre tiene vida en sí mismo, así también ha concedido al

Hijo que tenga vida en sí mismo (*en heautōi*)" (5,26). Pero "el Hijo no puede hacer nada por sí mismo (*aph'heautōi*), sino sólo lo que ve hacer al Padre; porque todo lo que él hace, eso también lo hace el Hijo. Porque el Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que él mismo hace" (5,19s). ¿Es suficiente este "tener-vida-en-sí" para distinguir al Hijo de la criatura si, por otra parte, como la criatura, no parece poseer esta libertad interior "de sí mismo"? Aquí hay que recordar, sin embargo, que en primer lugar lo que el Padre "hace" no es otra cosa que el Hijo mismo. Al recibirse a sí mismo del Padre, por tanto, el Hijo acepta al Dios sin origen, que se posee a sí mismo, es decir, esa plenitud del ser que siempre debe ser incluida y reflexionada en cualquier *teología*. (Por eso no bastará con sustituir las llamadas categorías "teo-ontológicas" de la filosofía por categorías "personológicas", es decir, disolver el Ser y sus relaciones). Sólo porque el Hijo posee en verdad la "forma de Dios" (*morphē theou*, Flp 2,6), y por tanto el polo divino de la *analogia entis*, puede "vaciarse de sí mismo" y tomar "forma de siervo". La criatura no puede hacer esto, pues siempre nace *en* este estado. Aquí podemos ver, por cierto, que cuando Marx y Nietzsche sueñan con la humanidad verdadera y positiva como autoposesión de la libertad finita, su ilusión onírica les lleva fuera de la *analogia entis* real en la que la libertad infinita del Hijo se realiza únicamente en el movimiento eucarístico de ida y vuelta desde y hacia el Padre.

Si ha de nacer un mundo que contenga hombres dotados de libertad finita, que requiera un drama que representar y un escenario en el que representarlo, sólo el Hijo puede ser su fundamento y su meta; sólo Él puede determinar todo su curso, independientemente, en un principio, de que Él mismo aparezca o no en él como uno de los personajes principales. Toda producción dramática mundana debe orientarse y ser juzgada por el carácter ideal de esta coincidencia de libertad y obediencia o de ser propio y dependencia conscientemente reconocida. Así pues, podemos suponer una diferenciación infinita en el plan de Dios para el mundo, ya que la idea única puede dividirse e irradiarse en miríadas de espejos sin que la "idea" misma se multiplique: su contenido infinito es siempre el mismo, en cualquier prisma en que se divida su luz.

Una vez concedido esto, tendremos que proceder con cautela, teniendo cuidado de evitar dos extremos en nuestro pensamiento. El primero sería permitir que las abundantes posibilidades de reflejar la idea única se disolvieran en una selección arbitraria, con el resultado de que Dios tendría que elegir uno u otro mundo -para bien o para

mal, por así decirlo- de entre un número infinito de mundos posibles. Pues sería imposible determinar cuál es el mejor. Lo que parecería ser lo mejor en un mundo concreto obstaculizaría lo mejor en otro. Si imaginamos que Dios hubiera elegido un mundo en el que la libertad finita no hubiera cometido ninguna transgresión, ese mundo no habría dado al Hijo la oportunidad de demostrar la calidad absoluta de su amor obediente dejándose "hacer pecado" y clavado en la Cruz, abandonado por Dios. Esto también nos lleva al otro extremo, es decir, a concluir, sobre la base de la "redención por su sangre" (Ef 1:7), que este orden mundial que sacó a la luz las más profundas profundidades del amor de Dios ejerció cierta compulsión sobre su libertad -dado que quiso elegir algún mundo en primer lugar . Esto no sólo haría del pecado la precondición necesaria para la epifanía del amor; la voluntad de autoentrega del Hijo -en su distinción hipostática de los otros miembros de la Trinidad- obligaría, por así decirlo, a toda la Trinidad a adoptar esta elección. Una vez evitados estos dos extremos, nada nos impide ensalzar el mundo realmente elegido por Dios como el mejor, *porque* ha sido elegido por Dios, en su absoluta libertad, como la encarnación adecuadamente clara de la "idea" del Hijo libremente obediente40.

Esto significa que podemos y debemos abandonar por infructuosa toda preocupación por mundos posibles distintos del mundo real; la revelación se ocupa exclusivamente de este último. Lo "posible" sólo tiene valor en la medida en que mantiene abiertos los ámbitos de las libertades reales, divinas y humanas, en su interrelación. Es en nuestro mundo real donde el Hijo eterno, el Verbo de Dios, se ha hecho carne y ha mostrado al mundo, en su Cruz, el amor perfecto del Padre por el mundo. De este modo, la "idea" ejemplar del mundo ha recibido una forma concreta definitiva, y no puede haber otras ideas independientes de ella y en competencia con ella. Si queremos atribuir una "idea" distinta y personal a cada libertad finita (y podemos y debemos hacerlo), estas ideas sólo deben aparecer como facetas de la Idea única y total. Más adelante, cuando hablemos de los personajes humanos individuales como portadores de papeles en el drama mundial, todos ellos podrán definirse como personas dentro de la Persona total, como papeles secundarios del papel principal.

La "idea" personal de cada libertad finita individual reside en el Hijo encarnado, de tal modo que a cada uno le es dada una participación única en la unicidad del Hijo. Su divinidad, con su libertad infinita, permite esta multiplicación inagotable de lo que es una vez para

siempre y único; por tanto, permite también que cada libertad individual se realice de un modo totalmente distinto en el ámbito de la libertad infinita. Este es precisamente el contexto para el que fue concebida en primer lugar la "*autexousion" personal*; se espera su llegada; su prototipo ya está ahí, y este prototipo es indispensable para la libertad finita mientras no se haya alienado de sí misma. La infinita distinción hipostática del Hijo, por ser divina y única, es lo que distingue a cada persona fundada en él. Y cuanto más la persona, en respuesta a la llamada del Hijo, camina hacia su prototipo en el Hijo, tanto más única se hace. Aquí podemos hablar de "identidad ejemplar" (G. Siewerth), que está mediada, viva e indestructible, por la analogía del Creador y la criatura.

Sin embargo, el prototipo es también el Ser divino, ipsum *esse subsistens*, y quien participa de este último está en contacto con la realidad que todo lo abarca -aunque, fuera del Sujeto divino, *el esse* sólo se presente a todos de modo no subsistente-. Por tanto, como ya hemos dicho, la apertura de la persona al prototipo debe coincidir con la abolición de toda limitación respecto a todo lo que participa del ser: la libertad es comunión. La comunión es la apertura de ámbitos siempre nuevos e inimaginables de libertad y de trama dramática; pero todos ellos se mantienen unidos en el prototipo unificador, que sólo es *universalissimum* porque es *concretissimum*.[41]

Como señalamos al principio,[42] todo esto es cierto incluso si prescindimos de las modalidades históricas concretas del ser histórico del mundo. Pero lo importante es que es válido incluso en la peor de estas modalidades, a saber, el *status naturae lapsae*. Aquí la obediencia del Hijo de Dios representa la idea universal concreta de la relación entre el cielo y la tierra en forma de amor crucificado; así, en la más alta contingencia de la libre, divina amor-creatividad, alcanza también esa máxima "necesidad" (es decir, sin omitir nada) de una relación Dios-mundo *qua major cogitari nequit*.

### c. Dios está latente en la creación y la acompaña

La creación de la libertad finita por la libertad infinita es el punto de partida de todo teo-drama. Allí donde la libertad finita se toma en serio como no divina, surge una especie de oposición a la libertad divina y la apariencia, al menos, de una limitación de la misma. Renouvier propuso expresamente este punto de vista.[43] Y parece plantear la exigencia (por parte de la criatura esta vez) de un *tsimtsum*

por parte de Dios, para que la autonomía humana tenga suficiente espacio para expandirse. Según muchos, como Nicolai Hartmann, este *tsimtsum* debe llegar hasta la desaparición completa de Dios.[44] La apariencia de limitación es inevitable, ya que a la criatura se le da una naturaleza que no es como tal divina -Dios *"non intrat essentiam rerum creaturarum "*[45- y], por tanto, también su propio ámbito de actuación, que se hace tanto más "autónomo" cuanto más cerca está el ser de Dios - "*quanto aliqua natura Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur et magis nata est seipsam inclinare*",[46] Puesto que Dios es la "idea" de toda libertad y como tal es infinito, como Creador sólo puede crear libertades finitas, y éstas sólo pueden prosperar participando de la libertad infinita. Dios pone el límite para eliminarlo, para que no haya ninguna barrera entre la libertad finita y Él mismo. La parte limitada tampoco puede decidir deshacerse de esos límites por su propia voluntad, porque el ámbito en el que podría tener lugar tal acción es en sí mismo libre y debe abrirse libremente. Por otra parte, tampoco puede "postularse" como libertad finita mediante la autolimitación (Fichte), porque, en virtud de la creación, ya se "postula" como tal y no puede crearse a sí misma. Esto pone de manifiesto la paradoja del pasaje citado de Tomás en su cualidad ambivalente y peligrosa: "Cuanto más cerca (*vicinior*) de Dios se encuentra una naturaleza libre, más capaz es de moverse por sí misma": este "más cerca" puede significar el don más generoso de la libertad por parte de Dios, que incluye el riesgo de atraer la respuesta de Lucifer, o puede significar la percepción, por parte de la libertad limitada, de que sólo puede desprenderse de estos límites y alcanzar la libertad completa acercándose progresivamente a Dios.

Llegados a este punto, uno podría inclinarse a describir a Dios, ante su proyecto de mundo, como el "Creador trágico": si quiere tener criaturas libres se ve obligado a "expulsarlas de sí", a poner un abismo que le separe de [ellas47]. Pero lo principal aquí no es el aspecto trágico, sino la paradoja subyacente a la que ya nos hemos referido: que la libertad finita sólo puede existir como participación en la libertad infinita, como resultado de que esta última es inmanente en ella y trascendente más allá de ella; la libertad finita sólo puede realizarse en y con la libertad infinita. Si la naturaleza de Dios, teológicamente hablando, se muestra como "amor absoluto" (*autocharis*)[48] entregándose y dejando ser a los demás, por la única razón de que esta entrega (sin motivo) es buena y llena de sentido -y por tanto es, sencillamente, bella y gloriosa-, lo mismo debe aplicarse a su "hacer

sitio" a sus criaturas libres.

Sin embargo, sólo ganan espacio para la libertad si Dios, al permitirles la libertad, se retira hasta cierto punto y se hace latente. Aquel que no puede ausentarse de ningún lugar adopta así una especie de incógnito, manteniendo abiertos muchos caminos para la libertad, no sólo en apariencia sino en realidad, pues siempre está en acción y libera continuamente a su creación para la libertad: "*Voluntatem movet, non ut ex necessitate, sed ut indeterminate se habentem ad multa*".[49] Al abrir así caminos no transitados - "¡hacia nuevas orillas!"- abre, no sólo el vacío, sino el reino de la libertad infinita y, por tanto, a sí mismo y, en sí mismo, a la idea ejemplar que rodea y rige toda libertad finita. La instrucción se imparte en el ámbito así abierto en relación con la idea ejemplar. Hay que considerar ambos aspectos: cómo Dios está latente en la creación y cómo la acompaña.

1. La parábola de los talentos que el mercader o el rey distribuye a sus siervos antes de salir al extranjero nos muestra cómo Dios está *latente*: les da un ámbito de actuación en el que pueden ejercer creativamente su libertad y su imaginación; pero lo que les da es *su* riqueza, que pueden utilizar sabiamente o malgastar. En primer lugar están dotados de los talentos; poseen algo con lo que pueden actuar y jugar: su libertad finita. Pero entre la entrega de este don y el uso y ejercicio del mismo media un cierto intervalo que pertenece a la *autexousion* humana.

Dios está latente de este modo incluso en la creación; está evidentemente allí, pero como en un puzzle; si su presencia no fuera evidente, nunca podría ser encontrado, nunca deducido de la realidad puramente finita. Sin embargo, aunque evidente, está oculto, de modo que es posible tanto conocerlo como no conocerlo (Rm 1,21). El ser, que no se agota en ningún ser existente, es su imagen actual, pero, como sólo existe en los seres finitos, su autosubsistencia puede ser discutida; los hombres pueden no ver la "imagen de Dios" y considerar las esencias finitas, mediadas por los sentidos, como el objeto formal de la razón humana. El ser no puede ser agotado por la lógica; ésta enfrenta a la libertad finita con una decisión: puede dejar que ésta la estimule a un esfuerzo incesante, a ser un "peregrino hacia el Absoluto", siguiendo el hilo de lo real: "*Ut (Deus) inventus quaeratur immensus est*".[50] Filón originó el dicho que será repetido constantemente por los Padres de la Iglesia: "El bien supremo es comprender que Dios, según su Ser, es incomprensible para todos los seres existentes".[51] Tomás (en C. *Gent*. I, 8) citará a Hilario: "Quien

sigue reverentemente al Infinito seguirá siempre caminando y errando, aunque nunca llegue al fin" (*De Trin*. II, 10). Ya nos hemos referido a las imágenes de Gregorio sobre el reposo del Espíritu mientras recorre su infinito camino de vuelo.[52] La otra decisión es la resignación, enterrar el talento; la reinterpretación del camino abierto es una mera "condición de posibilidad del conocimiento finito y categórico". Así, el talento ya no se considera posesión del rey, sino mía, y puesto que lo que poseo es finito, un Dios que "no es contable ni una 'cosa', sino universal e infinitamente Uno, sublimemente exaltado por encima de toda entidad que pueda ser pronunciada o pensada",[53] no tiene valor nominal para mí.

El hecho de que, para la libertad finita (a la que no se le dan señales fijas, sino sólo indicios de la dirección que debe tomar), Dios esté latente da lugar a la posibilidad de *un profundo error en el reino de lo finito*. Los bienes en primer plano están disponibles, lo que oscurece nuestra visión de los bienes que son mayores pero más distantes y difíciles de adquirir. Los bienes relativos nos muestran primero un aspecto y luego otro, y la libertad finita, a voluntad, puede hacer que este o aquel aspecto resplandezca y se convierta en una atracción abrumadora. También puede simplemente apartarse de un objeto de deseo. Puede dudar sobre el objetivo a perseguir, ya sea lejano o cercano. Puede retractarse de toda decisión a causa de la apariencia engañosa de las cosas; es más, según Tomás, puede en cualquier momento "negarse a pensar en su propia felicidad".[54] El don del ámbito de libertad del hombre, con Dios latente en él, implica y acepta la posibilidad de extraviarse, con todas las consecuencias que ello puede acarrear: *un* paso en falso puede llevar en la dirección equivocada; el primer error puede conducir hasta el último. Ya hemos visto algo de este argumento y de estas implicaciones en nuestra discusión sobre los Padres griegos.[55] Siguiendo su línea de pensamiento, podemos preguntarnos si, dado que Dios está latente en la creación, la libertad finita habría sido capaz de encontrar su camino hacia Dios siguiendo el camino a través de todos los bienes finitos. ¿Habría sido capaz la libertad finita de reconocer en los bienes finitos la presencia oculta del Dador infinito y dar una respuesta adecuadamente agradecida, y hacerlo sin haber sido explícitamente iluminada en cuanto al significado último y el objetivo de la existencia finita?

De hecho, el hombre cayó en el error, y cuando exigió su parte de la herencia, su Padre no intentó retenerle, sino que le dejó marchar. Lo

que sucedió entonces pertenece a la acción del drama, por lo que aquí sólo podemos esbozarlo. El mundo y los hombres son creados en el Hijo; el extravío desesperado del hombre en la finitud saca a la luz el centro del plan de Dios para el mundo, que hasta ahora estaba oculto y latente: a saber, la posibilidad de que la libertad infinita siga al hombre descarriado hasta la alienación total. El Verbo del Padre, el Hijo, se hace "carne"; el precepto divino, antes sólo insinuado, se hace inequívocamente concreto: "todo lo que hagáis al más pequeño de mis hermanos..."; aparece un camino, un modo de discipulado, pero, como se trata todavía de facilitar la libertad del hombre, está aún más profundamente "latente" que antes. La libertad errante es devuelta a su ámbito de libertad, tanto exteriormente (se le muestra "el camino, la verdad y la vida") como interiormente (la carga de su error es asumida por Otro); ahora puede elegir, pero la elección se enfrenta a un "*latens Deltas quae sub his figuris vere latitas*": la carne de un individuo judío, una carne y una sangre crucificadas, repartidas y puestas a disposición como alimento ordinario, pan y vino. La "iluminación" provocada por la revelación del plan de la libertad infinita, que es también la peripecia del destino humano, no pone fin a la latencia divina en favor de un conocimiento universal alcanzable sin decisión por parte de la libertad. Dios está ahora más profundamente latente, y por eso hace a la vez un mayor don de amor a la libertad finita y un mayor desafío a la misma. Cuando Dios se acerca, en la Encarnación del Hijo, esta libertad recibe un refuerzo desde dentro: El Espíritu Santo de Dios (*interior intimo meo*) dilata interiormente la facultad de ver y de elegir del hombre; pero el hombre tiene que aceptar que debe pasar por la puerta estrecha de la humillación, de la Cruz, encontrando lo infinito precisamente en lo más finito, para llegar a la comunión con la libertad infinita.

La pregunta de Anselmo a Dios: "*Domine, si hic non es, ubi te quaeram absentem? Si autem ubique es, cur non video te praesentem* "[56] está formulada en forma de oración; su respuesta, asimismo, sólo puede venir en la oración: La "latencia" de Dios es su respeto amoroso por la libertad de su criatura; la criatura debe aprender algo del amor eterno para descubrir cómo "ver" a Dios, es decir, para comprender que esta "latencia" significa, no que Dios se aleja del hombre, sino que en realidad le acompaña.

2. La libertad finita no puede situarse en el vacío, porque no existe tal vacío.[57] Se "suelta" en el ámbito de la libertad infinita y se encuentra así, desde el principio, en un ámbito de sentido, regido por la "idea"

infinita del Hijo, que, como prototipo de la creación, la impregna uniformemente y, en la medida en que la creación está en movimiento dramático, la *acompaña*. Podemos abordar este acompañamiento desde tres puntos de vista. En primer lugar, es homogéneo e inmutable porque lo abarca todo; en segundo lugar, aunque no podamos tener una visión completa de él, es definitivo; y en tercer lugar, no sólo contiene elementos estáticos, sino que, como Providencia, acompaña al hombre de modo dinámico.

a. Las afirmaciones sobre el plan de Dios para el mundo (Rom 8:28-39; Ef 1:3-10) son *homogéneas* y universales. Hay un único plan, que abarca todo -lo que precede a la edad del mundo, la edad del mundo mismo y el fin de los tiempos-, así como Dios está eternamente presente en todo tiempo posible y actual. Así, este plan incluye siempre la "respuesta" de Dios a toda palabra que pueda ser pronunciada por la libertad finita: el Hijo Amado en quien "hemos sido elegidos desde la fundación del mundo" es siempre y desde el principio Aquel en a quien "tenemos redención por su sangre, el perdón de los pecados" (Ef 1,7). Él es siempre Aquel en cuya entrega inagotable Dios "nos ha dado todas las cosas" (Rm 8,32), de modo que sigue siendo el modelo inmutablemente válido en toda situación del mundo y de la historia. Tampoco se rigen por esta idea sólo los individuos y sus destinos -como sugeriría una doctrina atomista de la predestinación-, sino también todos los contextos sociales ("espirituales" y "seculares"), los destinos de los grupos, de la Iglesia, de las naciones y de los Estados. En este sentido, el pensamiento cristiano pudo adoptar gran parte (en cuanto a la forma) de la noción estoica del Logos que impregna y gobierna el cosmos, aunque (en cuanto a la materia) adquirió un nuevo contenido; pues el plan mundial del Dios que actúa en libertad soberana tiene un carácter trinitario y soteriológico. Puesto que es el plan del Dios libre, elaborado para criaturas libres, está muy lejos de ser un destino predeterminante: al contrario, da cabida a la acción libre en todos los aspectos. Todo tipo de transformación de sí misma está libremente a disposición de la criatura; sin embargo, todas esas transformaciones tienen lugar siempre dentro de esa libertad omnímoda que permite a las criaturas ser libres; dependiendo de cómo se mueva la criatura, se encontrará con una constelación diferente de la misma idea infinita. En este sentido, Dios es capaz de realizar una nueva obra ante una situación humanamente imprevisible, sin tener que tomar una nueva decisión58. Pues la Idea primigenia dentro de la cual tiene lugar todo

movimiento y cambio mundanos no es cósmica, como el Logos estoico: es el Hijo eterno de Dios mismo, cuya libertad eterna, en el modo hipostático de la disponibilidad, es siempre la misma, tanto si es la primera Palabra de Dios "en el principio", la "vida y luz" de los hombres (Jn 1,1.4), como si es la Palabra final de Dios, que resplandece en las tinieblas y lanza el grito del abandono. La Idea omnicomprensiva de Dios es tan amplia, y en este sentido "católica", que integra toda particularidad sin interferir en la libertad de ésta. Cualesquiera que sean los caminos que siga el particular, estarán dentro de la Idea total de Dios: porque en la Cruz del Hijo Dios ha envuelto y apuntalado los recorridos más extremos que pueda seguir la criatura.[59]

Por tanto, no hay razón para polemizar contra la "inmutabilidad de Dios", como si este predicado impusiera al Dios vivo y personal de la Biblia un atributo ontológico extraído del pensamiento "subpersonal" y específicamente "geométrico" del mundo antiguo. En efecto, cuando Dios se designa a sí mismo como "*yahweh asher yahweh*" (Ex 3,14), no se trata simplemente de una promesa de que permanecerá fiel a su pueblo y lo acompañará: la promesa se fundamenta también en la naturaleza de Dios: "Mi naturaleza es tal que soy y seré Aquel que está presente, actual y real, aquí y ahora, en toda situación". Como siempre, es un error despojar a la palabra revelada de la comprensión filosófica incipiente que contiene (por inadecuada que sea en sí misma, hay que reconocerlo) con el pretexto de que se basa simplemente en categorías intramundanas últimas (por ejemplo, la inmutabilidad de los números y las leyes naturales). Es cierto que debemos ir más allá del horizonte de comprensión de que disponía la ontología antigua si queremos ver cómo la inmutabilidad de la naturaleza de Dios y su plan para el mundo (al que se ha comprometido) pueden sostenerse frente a la Encarnación y la Cruz - que, según la Escritura, formaban parte del plan redentor para el mundo desde toda la eternidad (estaban "predestinados", "antes de la fundación del mundo"). Sin embargo, nuestra preocupación central aquí no es la cuestión de la inmutabilidad de la naturaleza de Dios[60], sino el "carácter inmutable de su propósito" (*ametatheton tēs boulēs autou*: Heb 6,18), aunque este último, según el testimonio explícito de la Escritura, reside en su autoafirmación esencial, su fidelidad eterna y la verdad a sí mismo: "Si nosotros somos infieles, él permanece fiel, pues no puede negarse a sí mismo" (2 Tim 2, 13). Este propósito es, precisamente, la revelación de la vida trinitaria en Dios, a partir de la

modalidad del Hijo, en la que se fundamenta toda la creación y que revela también el *tropos* del Padre y el del Espíritu. Así, el contenido de la finalidad de Dios es máximo y, por tanto, inmutable. Pero no podemos definir este "máximo" en puntos o proposiciones, como tampoco podemos definir la vida eterna de Dios mismo: la vida eterna no es la negación del tiempo y del espacio, sino la superabundancia inimaginable de tiempos y espacios en los que puede actuar la libertad, expresando la plenitud de la vida que transcurre eternamente en Dios. Por tanto, un plan eterno por parte de Dios tiene "tiempo" y "espacio" para todos los tiempos y espacios creados en los que este plan puede realizarse en el contexto del mundo.

Así podemos comprender por qué, en muchos pasajes, la Biblia de la Antigua Alianza da la impresión de que Dios puede cambiar. La totalidad del plan divino acompaña al Pueblo elegido a lo largo de las etapas de su desarrollo terrestre; y cuando una situación parcial (parcial, porque Israel está recorriendo su camino de peregrinación) se confronta con la totalidad del plan, se producen refracciones: la totalidad puede referirse al carácter fragmentario de la situación en curso (donde sólo sale a la luz en la etapa del cumplimiento prometido, que aún está por llegar), o, por anticipación, se refiere a la situación última. Cuando Dios, siendo fiel a sí mismo y manteniéndose firme en las advertencias emitidas al concluir la alianza mosaica, debe proceder ahora a castigar y expulsar al pueblo pecador, puede mirar hacia la Cruz venidera, donde se manifestará su fidelidad definitiva, y tener misericordia de ellos. Mientras que veinticuatro pasajes hablan de que Dios cambia de opinión, "se arrepiente", hay ocho pasajes en los que se dice que Dios "no se arrepiente". Pero la Cruz misma tiene dos caras: es a la vez la más estricta justicia y la más alta misericordia. En su inmutabilidad, sin embargo, la voluntad de Dios puede hacer que las personas participen en ambos lados de la Cruz de las formas más diversas y en distintos niveles, incluido el último, el del Nuevo Testamento, donde la única categoría es la de los "desobedientes" (Rom 11:30).[61] Al final, todo el plan sigue siendo posesión de Dios, posesión del Juez Final; antes del Juicio Final, la doble cara de la Cruz no puede ser llevada a un único conspectus por la perspicacia humana.

En teología, por tanto, hacemos bien en evitar hablar de "inmutabilidad de Dios "[62] , precisamente porque es esencial mantener ante nosotros su libertad absoluta, manifestada en su plan para el mundo como libertad para perseguir su libertad (trinitaria). Dios se

atiene a su propia naturaleza, es decir, al amor siempre más grande, que el Padre revela a través del Espíritu Santo en la obediente entrega del Hijo: ésta es la realidad más permanente y, desde el punto de vista del mundo, la más conmovedora que existe. Como tal, es la más adecuada para acompañar al hombre en su trayectoria terrena.

b. Esto sugiere una segunda consideración. La "idea" que Dios tiene del mundo, en su integridad original en el ejemplo visto en el Hijo, es a la vez infinita y *definida*. Es infinita porque, en el Hijo, Dios *se* revela *a sí mismo*, y el modelo presentado para la participación e imitación del hombre es inagotablemente más rico que cualquier cosa finita. Él es el lugar de la libertad absoluta, que actúa en todas las fases del plan realizado. No como si Dios, habiendo prometido libremente su don y habiéndolo dado, tuviera aún la libertad de retirarlo o de no cumplirlo (pues entonces se contradeciría a sí mismo); sino en el sentido de que, todo lo que -según su plan- da, conserva el carácter de don gratuito, a pesar de formar parte de su plan. Aunque Dios conceda alguna gracia como "recompensa", ésta conserva su carácter de don gratuito (y quizá aún más: "Al que tiene, más se le dará"). Pero en medio de esta actividad gratuita hay una definición ordenada. Lo vemos en la respuesta que el padre da al hermano del hijo pródigo que ha regresado. La lógica de la gracia que, brotando del Hijo, el prototipo, ejerce su influencia a través de toda la *oikonomia*, no puede representarse en proposiciones referidas al mundo; pero como es la lógica del Dios que se manifiesta, es más rigurosa que toda necesidad intramundana. En anillos concéntricos en torno al hecho no deducible y soberanamente libre de la Encarnación-Cruz-Resurrección del Hijo, podemos discernir, según las leyes de la teología, todos los acontecimientos de la historia de la salvación y de la historia del mundo, y también de la naturaleza, ya que en última instancia todo existe por causa de este centro: "Porque . . . todas las cosas fueron creadas por medio de Él y para Él" (Col 1,16). Lo primero que hay que definir es el eje longitudinal, por así decir, la viga vertical de la Cruz: en su cima está la eterna disponibilidad del Hijo a obedecer al Padre, en su punto más bajo está su obediencia incluso en el abandono. Y esto da a la viga horizontal su definición: su obediencia es la norma interna de toda vida y obra humana. Esta norma dos en uno se aplica a todo lo que existe, a toda la realidad, no como una carga ajena impuesta desde fuera, sino como la infraestructura que hace posible la existencia de los seres mundanos. Los "cansados y agobiados" han de ser aliviados: "Llevad mi yugo sobre vosotros y aprended de mí, que

soy manso (*tapeinos*: suave, dispuesto, que no ofrece resistencia, tranquilo) y humilde (*tapeinos*: humilde, bajo, sumiso, dócil) de corazón" (Mt 11,28s).

Esto nos muestra que los mandamientos de Dios -resumidos en el mandamiento principal- pueden tener tanto un carácter vinculante como liberador para el creyente en sus situaciones finitas. Cada uno de estos mandamientos es en sí mismo infinito *y* definitivo. Esto se debe a que la entrega del Hijo es la realidad más definitiva posible, y toda norma ética que rige la acción concreta del hombre (individual y socialmente) no es más que la proclamación de esta voluntad infinita de Dios para una situación finita. La Carta de Santiago habla con la máxima precisión cuando se refiere a "la ley perfecta de la libertad" (St 1,25).

c. El tercer elemento es que la libertad infinita *acompaña* al hombre. Esto debe considerarse íntimamente relacionado con la definición de la que acabamos de hablar. Significa que, en el plan de Dios sobre el mundo, las posibilidades no son simplemente estáticas, como los lugares de un mapa, que el viajero puede visitar según se sienta inclinado: los caminos mismos recorren y deambulan, guiando a quienes caminan por ellos. La palabra "providencia" puede proceder de un contexto griego, pero la realidad en sí, transpuesta al ámbito del acontecimiento personal, es bien conocida por la Escritura. En Romanos 8:28-30, encontramos "pro" cuatro veces en relación con la presciencia [*Vor-Kenntnis*] y la predestinación [*Vor-Bestimmung*] de Dios según su pro-yecto [*Vor-Satz*], que es modelar a los elegidos a imagen de su Hijo, primogénito de muchos hermanos, y llamarlos, justificarlos y glorificarlos. Aquí, explícitamente, la Providencia rodea y acompaña al hombre en este proceso de asimilación al Hijo; a esto se refiere el versículo 28 cuando dice: "En todo obra Dios para bien de los que le aman": los que aman a Dios son los que Él ha elegido; es decir, son amados de un modo particular en el Hijo y con vistas al Hijo -lo que confirma una vez más que la Providencia [*Vorsehung*] se fundamenta, finaliza y formaliza cristológicamente: es asimilación progresiva al Hijo. Y aunque, desde el principio, lleva en sí una orientación hacia esta asimilación (como *pro-yecto*, *preconocimiento* y *predestinación*), también es cierto que el elemento de definitividad emerge tanto más claramente cuanto más progresa esta asimilación; y ello a pesar de que esta última se realiza sobre los "muchos hermanos" -que de este modo parecerían asimilarse unos a otros.

Pero aquí vemos de nuevo que la unicidad de la Idea única y

primigenia no tiene nada que ver con la universalidad genérica. En la medida en que puede haber participación en el Uno divino, visto como indiferenciado (por ejemplo, en Plotino), sólo puede ser imitado de una doble manera. En primer lugar, por un individuo (*individuum*) que refleje algo de la unicidad e incomunicabilidad absolutas del Uno; y luego -dado que hay muchos de tales individuos- en la universalidad del Ser que une a todos los individuos en sí mismo sin que ellos puedan jamás absorberlo o parcelarlo. Pero el Hijo único del Padre (*Monogenēs*; Jn 1,14.18; 3,16.18; 1 Jn 4,9) no es sólo Dios, sino la Idea primigenia, el Verbo, a quien, generado por el Padre, se dirige como el "Tú" absoluto: *"Filius meus es tu, ego hodie genui te*" (Sal 2,7; Heb 1,5). Así pues, la participación en Él no sólo implica la tensión ya mencionada entre lo individual y lo universal (ser no subsistente): más que eso, implica la tensión entre la entrega de un nombre que es único en cada caso ("que nadie conoce sino aquel que lo recibe", Ap 2,17) y una comunión entre estos individuos únicos. Puesto que el Hijo es el Verbo, esta comunión ya no es simplemente la universalidad del ser, que abarca y envuelve a todos los individuos, sino algo marcado por la unicidad del Verbo, algo simultáneamente universal y particular: es el "cuerpo de muchos miembros", que, por muy únicos que sean, sólo pueden subsistir en este cuerpo, mientras que el Cuerpo significa la forma del Hijo participada por los "muchos hermanos". Mientras que la filosofía sólo puede concebir una providencia dentro de la dialéctica entre el individuo y la comunidad del ser63 -que implica la disputa sobre si esta providencia se ocupa únicamente del plano universal o también del individual-, la teología concreta esta dialéctica: se trata de una Providencia que acompaña al hombre hacia el ámbito del "Cuerpo de Cristo", que se despliega en miembros singulares, cada uno de ellos "llamado" por su nombre, "conocido de antemano" y "predestinado", con personalidades únicas que sólo pueden realizarse en forma de ministerios y carismas dentro del cuerpo-comunidad. Así como, en la dimensión abstracta y filosófica, el Ser no subsistente abarca en sí todas las entidades finitas, realizándose en ellas sin disolverse en ellas, así, en el ámbito concreto de la teología, la Palabra que se comparte eucarísticamente (pero es autosubsistente) es el medio en el que tales personas, llamadas y elegidas, pueden subsistir como individuos únicos dentro del cuerpo-comunidad que las envuelve. Naturalmente, están "predestinadas a ser conformes a la imagen de su Hijo" (Rm 8,29): como Él, son singularmente libres en sí mismas, precisamente porque, con Él, son expropiadas en favor del Todo.

Así, anticipando las perspectivas de la Encarnación del Verbo, hemos esbozado formalmente el plan, el carácter definido y el impulso de la Providencia según la idea única que Dios tiene del mundo. Una vez más, comprobamos lo innecesario que es hablar de "cambio" en Dios al reflexionar sobre la universalidad de la Idea divina: el Uno es inagotable y puede presentarse en el mundo bajo una nueva forma en cualquier período de la historia universal, sin sufrir cambio alguno. Lo único que cambia es nuestra perspectiva del Uno. También podemos discernir el alcance infinito del término "definitivo" tal como se utiliza aquí: abarca el consejo [*Weisung]* más personal de la voluntad divina, dirigido a mí en mi situación única, mientras que incluye (al mismo tiempo) nuestro "destierro" [*Verweisung*] al reino "sin huellas" [*weiselos*] de la actitud del Hijo en el cumplimiento del encargo del Padre, una actitud que es a la vez una imagen primordial [*urbildlich*] y más que una imagen [*überbildlich*]. Ambos modos de "definitividad" van juntos (incluyendo todo lo que se encuentra entre estos dos extremos, todas las normas éticas concretas y universales); no son más que aspectos de una misma Providencia que guía y acompaña.

## 5. *La aceptación de la libertad*

Como hemos visto, la libertad finita sólo puede ser posible mediante la libertad infinita; por consiguiente, sólo puede realizarse, como libertad finita, dentro de la libertad infinita. En su finitud tiene un "de dónde" y un "a dónde"; por su propia naturaleza está puesta [*ge-setzt*] en un camino y señalada en una dirección [*ge-wiesen*]. La libertad infinita la dota de una ley [*Gesetz*] y una instrucción [*Weisung*] no impuestas desde fuera, sino inscritas en su interior. Aunque su carácter genuinamente dado condiciona la "latencia" del Dador, esta latencia no puede ser completa: el don del Dador es reconocible en la luz interior que proviene de que el hombre "ha sido puesto en camino" y dotado de "instrucción". Esta luz resplandecerá con mayor intensidad allí donde el así dotado esté capacitado para verse a sí mismo en el resplandor primigenio del don absoluto: en el Dios cuya naturaleza, desde toda la eternidad, es entregarse al Hijo eterno, prototipo de la creación. Sin embargo, no quedará totalmente oscurecida en el caso de un poseedor de libertad finita que se encuentra, para su propio desconcierto, en un mundo "dado" y que descubre a continuación que no hay nada ni nadie en este mundo que no haya tenido la misma experiencia de la desconcertante "entrega" del mundo.[1] Hay

suficientes testigos en el mundo extrabíblico que dan testimonio de esta experiencia fundamental; sus tres dimensiones se desplegarán en lo que sigue. En la medida de lo posible, lo haremos en el mismo ámbito abstracto e ideal que antes, prescindiendo de la constitución concreta y corporal del hombre (de la que nos ocuparemos más adelante) y de las situaciones dramáticas que surgen cuando las libertades se encuentran unas con otras.

En la antesala en la que nos encontramos por el momento, podemos distinguir tres aspectos de la situación de la libertad finita. El primero es la toma de conciencia de que su propio ser es algo "dado"; el segundo es la iluminación de la percepción de que esto sólo puede ocurrir dentro de la libertad infinita (y que, voluntaria o involuntariamente, está profundamente implicada en esta última); y el tercer aspecto surge cuando se da cuenta de que -en el contexto de la libertad infinita- debe tomar una decisión sobre sí misma: debe elegir su propia "idea".

### a. El yo como don

El hombre dotado de conciencia y libertad, si la luz del ser no está totalmente oscurecida en él, experimentará el hecho mismo de existir como un bien, como algo que le es dado sin ningún mérito o contribución por su parte. De vez en cuando, otros valores pueden parecerle más elevados, por ejemplo, el valor de la comunidad a la que pertenece o el valor del Absoluto al que concede precedencia o el valor del no-ser, cuando su propia existencia ya no le parezca digna de ser vivida. Pero al despertar a su propio ser y a su propia libertad, la conciencia pronuncia un Sí involuntario e ilimitado a la realidad que le ha sido dada. El hombre que pronuncia este Sí sabe que él mismo ha sido afirmado desde algún lugar: alguien le ha otorgado el Sí de ser. Ser, realmente *ser*, es precioso.

Hay que tantear el camino de vuelta, hay que superar cierta ceguera ante el valor primigenio del ser. Esta ceguera enfermiza se llama Positivismo, y surge de considerar que la realidad no plantea preguntas, que "simplemente está ahí" -pues la frase "lo dado" ya dice demasiado, ya que no hay nadie que "dé". De hecho, la única pregunta que se plantea es: "¿Qué podemos hacer con este material?". Cuando los hombres son ciegos a la pregunta ulterior, ello significa la muerte de la filosofía y más aún la muerte de la teología. Pues la filosofía comienza con la asombrada comprensión de que yo soy este individuo

particular en el ser y continúa viendo a todas las demás entidades existentes junto conmigo en el ser; es decir, comienza con el sentido de asombro de que, asombrosamente, yo soy "dotado", el receptor de dones. En cuanto a la teología, nacida del conocimiento de que la libertad eterna se entrega eternamente y genera así al Hijo, comienza cuando, dirigido a mí como "tú", escucho a Aquel que así se dirige a mí.

"Hoy te he engendrado", dice el Padre al Hijo. Hoy te he creado", dice la libertad eterna a la libertad finita. El hecho de que ningún "yo" humano pueda despertar a sí mismo a menos que sea llamado "tú" por algún otro "yo "2 es sólo el preludio, dentro de los parámetros del mundo, de lo que aquí se quiere decir. Pues en el "yo" humano y a través de él se manifiesta un "yo" Absoluto, que desde la eternidad ha generado un "tú" igualmente Absoluto y, en el Espíritu Santo, es Un Dios con él. Es precisamente este proceso de generación, este darse y recibirse, y esta unidad de ambos en el Espíritu Santo lo que hace que la absoluta preciosidad -nosotros la llamamos *santidad*- del Ser Absoluto resplandezca en su autoafirmación y libertad ilimitadas. Para sí mismo, Dios nunca está "ahí sin más" en el sentido positivista: más bien, es siempre el milagro más "improbable" en cuanto que la entrega total del Padre-Origen genera verdaderamente al Hijo coeterno y que el encuentro y la unión de ambos hacen que de ambos proceda verdaderamente el único Espíritu, la hipóstasis de todo lo que se entiende por "don".

Sólo sobre la base de este milagro puede la libertad finita, dotada del don de sí misma, saberse interpelada como un "tú" y designarse así un "yo" frente al Dador. En efecto, debe sacar la conclusión apropiada de ser así interpelada y pasar a llamar "Tú" a la libertad infinita. Se trata de una palabra sorprendente, ya que Dios en sí mismo no es el "otro" de nadie: es el Uno que todo lo abarca (*No-aliud*). Abandonado a sí mismo, frente al Suelo que llama a la existencia y sostiene todas las cosas, lo finito podría a lo sumo *adorar* esta realidad global y *ensalzarla* como lo Ultimamente Precioso en su autoafirmación incondicionada. Sólo puede atreverse a llamarla "Tú" si, al hacerlo, responde a un "Tú" que le viene dirigido desde la naturaleza interna de lo Absoluto, desde la Trinidad divina3: Sólo aprecio plenamente que Dios es mi "sumo bien" cuando aprendo (en el Hijo) que soy un "bien" para él, afirmado por él; esto es lo que garantiza mi ser y mi libertad. Y sólo cuando aprendo que represento un "bien" y un "tú" para Dios, puedo confiar plenamente en el don impartido del ser y de la libertad

y así, afirmado desde y por la eternidad, afirmarme realmente también a mí mismo.

De este modo, el culto ya no está amenazado de disolución como consecuencia de que lo finito sea engullido por lo infinito; además, el himno de alabanza que celebra nuestra participación en el Ser no necesita reducirse a una mera conciencia de la distancia entre lo finito y lo infinito. La iniciativa trinitaria en la creación nos preserva tanto del misticismo (panteísta) como del ritualismo (formalista). El lugar metafísico y teológico de la criatura es la diástasis de las "Personas" divinas en la unidad de la naturaleza divina. Aquí, la diferencia real entre la criatura y Dios ya no tiene por qué provocar ninguna inquietud en la primera, porque en última instancia se fundamenta en la diferencia real entre las hipóstasis divinas, en virtud de la cual Dios puede ser el Dignísimo y el Santísimo. Sólo el misterio de la Trinidad protege al mundo de dos interpretaciones erróneas: o bien suponer que su existencia es un hecho bruto desprovisto de valor, que sólo proporciona material para que los hombres lo manipulen; o bien considerar su existencia como un hecho sin valor, ya que, según se afirma, fuera del Absoluto nada puede realmente ser dado, impartido y confiado al hombre. En el misterio de la Trinidad, la criatura puede afirmarse como un acto de agradecimiento a Dios. Recibiéndose a sí misma, identificándose libremente consigo misma -y aquí el don de Dios se separa de Dios como el fruto se separa del árbol-, realiza realmente el acto perfecto de acción de gracias, aceptando precisamente lo que Dios quiere dar.

"¿Cómo has podido entregarte a mí?", reza Nicolás Cusano,

> si antes no me hubieras entregado a mí mismo? Cuando estoy en paz en la quietud de la contemplación, Tú, Señor, repliegas en lo más íntimo de mi corazón: Sé tuyo, entonces yo soy tuyo. Oh Señor, Tú Fragancia de toda dulzura, Tú has dado a mc el don de la libertad para que, según mi propia voluntad, pueda pertenecerme a mí mismo. De lo contrario, Tú habrías dominado mi libertad, ya que Tú no puedes ser mío si yo no lo soy también. Y puesto que has confiado esto a mi libertad, no me obligas, sino que esperas a que yo elija pertenecerme a mí mismo.

Cusano es muy consciente de que la entrega de Dios sigue siendo totalmente gratuita: "Nadie tiene acceso a Ti, porque eres inaccesible; nadie podrá asirte si antes no te entregas a mí "[4].

Bérulle no lo expresa de otro modo: "Si Dios nos da la vida, su don incluye todos los demás dones naturales: nos da el mundo y a nosotros mismos". Nuestra vida más profunda, sin embargo, Dios nos la da en

su Hijo,

> de modo que estamos doblemente en deuda con Dios: por la vida, en base a la cual le debemos el mundo y a nosotros mismos, y por Jesús, que es un segundo mundo y un segundo "nosotros". . . . Pues así como Dios, al darnos la vida, nos da el mundo y a nosotros mismos, así también, al darnos a Jesús como la Vida, nos regala una vez más a nosotros mismos, pues sin esta Vida estaríamos perdidos.5

También Fénelon lo dice muy claramente:

> No había nada en mí antes de su don que pudiera servirle de recipiente. El primero de sus dones, que sentó las bases de todos los demás, fue lo que yo llamo mi "yo". Dios me dio este "yo"; le debo no sólo todo lo que poseo, sino todo lo que soy. ¡Oh don indecible, tan rápidamente expresado en nuestras pobres lenguas, pero que el espíritu humano nunca podrá comprender en toda su profundidad! El Dios que me ha creado me ha dado a mí mismo; el "yo" que tanto amo no es más que un don de su bondad. . . . Sin él no sería yo mismo; sin Dios no tendría ni el yo que amar ni amor con que amarlo ni la voluntad de amarlo ni el pensamiento por el que me conozco. Todo es don; el que recibe estos dones es en primer lugar él mismo un don, dado y recibido.6

O Laberthonnière: "Dios nos da a nosotros mismos, tanto que *somos* realmente, aunque sólo sea a través de él; y *actuamos* realmente, aunque sólo sea a través de él".7 O Gabriel Marcel: "Todo es don. El que recibe el don es el primer don "8.

También está claro que en la comprensión tomista de la diferencia ontológica, según la cual al ente finito se le da una participación en el acto no finito (no subsistente) de ser, no se trata de que el ente tenga algún tipo de preexistencia en la que se le conceda esta participación. El ente es tanto un don como su realidad; este "yo" particular con sus cualidades distintivas recibe todo su ser de manos de la libertad infinita, y el distintivo por el que puede reconocer que es un don es la diferencia ontológica que opera en él. Pero el yo no puede considerar su naturaleza [*Wesen*] como inferior a su ser [*Sein*], pues este último impregna la naturaleza, hasta sus atributos más anodinos. Así pues, el núcleo de la diferencia sigue siendo el simple hecho de su "estar ahí" [*Vorfindlichkeit*], su admisión en la realidad; o, en términos teológicos, el carácter de don de la existencia, que ontológicamente implica gratitud y la reclama como acto libre.

Lo que se me da no es una subjetividad cualquiera, intercambiable con cualquier otra, sino una subjetividad que, para poder comunicarse a sí misma, es ella misma incomunicable. Esto implica -siempre que

acepte el hecho de que se me dirija como un "tú" particular, que no debe confundirse con ningún otro- que mi acto de gratitud no se dirigirá a un "Bien Absoluto" anónimo: es decir, es algo más que la mera adoración de algo omnicomprensivo y la alabanza de algo universalmente real. Puesto que he sido elegido para ser una persona única, se deduce inevitablemente que debo dirigirme a la libertad infinita como "Tú", por excesivo que pueda parecer tal lenguaje. Se hace más inteligible cuando aprendemos que Dios se ha expresado siempre (Heb 1,3) en su Palabra eterna. La "palabra" (en cualquiera de sus formas) no sigue siendo un instrumento inadecuado en un nivel inferior al Ser inefable, como piensa toda la mística no cristiana. Es cierto que existe una tensión permanente entre la "palabra" como mera garantía y la Palabra "encarnada" plenamente realizada; y nuestra gratitud por el don de nosotros mismos debe tender a convertir toda nuestra existencia en una palabra de acción de gracias. Seguirá siendo una tarea de toda la vida; pero eso no significa que haya que abandonarla por imposible.

En este profundo nivel ontológico, la gratitud por el don de sí mismo significa "deberse a sí mismo". La libertad finita, auténticamente liberada y dotada de su propia esfera de libertad, no puede partir en cualquier dirección, sino que debe seguir el camino de la autorrealización, es decir, hacia la libertad absoluta. Su salida (*egressus*) del origen es el comienzo de su retorno (*regressus*) a él. Y, como hemos visto, no se trata de una heteronomía, sino del único modo posible en que la libertad finita puede imitar la identidad perfecta entre la libertad divina y el ser divino. Esta identidad -la afirmación absoluta de lo absolutamente Bueno o Santo- es su filigrana, en virtud de la cual *es* libertad. La filigrana comienza a hacerse visible cuando la libertad finita se afirma a sí misma, como resultado de ser dirigida como "tú"; sólo puede perfeccionarse cuando ha llegado a ser "tú" a los ojos de Dios en su modo plenamente divino, absoluto, cuando ha llegado a ser idéntica a la "idea" reservada al "tú" finito dentro del "Tú" infinito, dentro del Verbo y del Hijo eternos. Cuando Pablo dice que los elegidos de Dios están "predestinados a ser conformados a la imagen de su Hijo" (Rm 8,29), esto es también la conformación de la humanidad "a imagen de su creador" (Col 3,10), al igual que Adán fue formado a imagen y semejanza de Dios. Pero en términos neotestamentarios, esta "imagen del Creador" es, de hecho, el Hijo (Col 1:15), el "reflejo de su gloria" (Heb 1:3), a cuya "imagen" hemos de ser "transformados" por su Espíritu (2 Cor 3:18). El prototipo

ejemplar de la libertad finita "en Cristo" es ese "lugar" en el que participamos de su filiación eterna (Ef 1,5; Rm 8,17) como "hijos": allí cada uno de nosotros es un "tú" único en el "Tú" eterno. Además, podemos añadir, a modo de anticipación, que esta identidad última al final de los tiempos no puede suponer ningún alejamiento del hombre de sí mismo, porque en la Encarnación el Verbo eterno mismo se hace terrenal y porque su "Cuerpo místico", la Iglesia, nace en esa identidad ejemplar que tiende un puente sobre la distinción cósmica entre el cielo y la tierra.

Damos gracias por nosotros mismos, por tanto, respondiendo, dando una palabra de respuesta [*Ant-Wort*], al hecho de haber sido llamados "tú". Lo hacemos encarnando progresivamente la palabra de agradecimiento en nuestra vida. Esto, a su vez, es la autorrealización progresiva de la libertad finita en el contexto de la libertad infinita. Más exactamente, es la realización, por la "copia" finita [*Abbild*] del modelo definitivo [*Vorbild*] exhibido por el prototipo infinito [*Urbild*]; de este modo la libertad finita puede participar verdaderamente en la libertad infinita.

### b. Oración contestada

La libertad finita sólo puede realizarse en el ámbito de la libertad infinita. Si este reino es libre, la libertad finita no tiene ningún derecho sobre él. Cuando este reino se abre a la libertad finita, es pura gracia. Además, cuando nos movemos en este ámbito, no lo hacemos según leyes establecidas de una vez por todas: somos acompañados libremente en nuestro camino, y esto es también un aspecto de la gracia. Así, la oración, que hasta ahora era adoración, alabanza y acción de gracias, adquiere necesariamente el carácter de intercesión. El antecedente, la promesa fundamental de fidelidad de Dios, su promesa de acompañarnos, hace que esto sea más (y no menos) necesario. Pues la promesa de Dios es también un modo de compromiso libre y personal con el "tú" finito; no puede ser refundida como una especie de ley natural impersonalmente válida.

Una vez más, excluimos todas las implicaciones para la oración de petición que surgen en los modos concretos de existencia (caída y redimida). Nos atenemos a las leyes más universales que operan entre lo Infinito y lo finito. En la realidad concreta la oración más básica será que se me acompañe a salir de mi alienación, se me ayude a salir de las máscaras del "yo" empírico tras las que permanece oculto mi

verdadero "yo", desconocido incluso para mí mismo. "Ningún pensamiento humano puede desentrañar nuestro yo interior. Este ser humano -que no soy yo- es algo ajeno a mí, algo que debo asumir de nuevo cada día, como una cruz. Es un papel que debo representar hasta que termine la representación. ... "[9] Hay que despojarse de las ilusiones que nos fascinan para poder ver el camino y avanzar por él: este camino se llama el acompañamiento de la voluntad de Dios. Cada uno de nosotros está llamado a recorrer un camino personal especialmente diseñado hacia la identidad con el prototipo ejemplar; lo hacemos en libertad, simplemente pidiendo la libertad liberadora (*gratia liberatrix*) que no podemos alcanzar por nuestros propios esfuerzos.

Pero, por el momento, dejemos a un lado la situación en la que ha quedado atrapada la libertad finita; tomémosla en estado puro, en su propio reino, creada y dotada de libertad. Incluso en este estado depende de Dios; incluso en su realidad material no divina tiene ciertas "pretensiones" respecto a Él. Y en la medida en que a cada individuo dotado de libertad se le revela un camino propio y personal, este camino tendrá un aspecto diferente en Dios, según que el hombre lo recorra o se niegue a hacerlo, lo persiga con afán o con letargo, directamente o por un camino indirecto. A través de la oración -expresada o inarticulada- el hombre puede pedir que él u otros sean acompañados por el camino de la vida. El hombre que no reza no será acompañado.

Una vez más tocamos la cuestión de la mutabilidad de Dios, que parece deducirse si Dios se toma en serio la relación de la libertad finita con él. Esto puede rebatirse observando que el Creador eterno, puesto que todo el tiempo está presente para él y puesto que es la Causa Primera, tiene un conocimiento previo de todas las posibilidades y decisiones de su criatura y guía así la Providencia para que todas las causas secundarias sean siempre tenidas en cuenta.10 Deberíamos añadir, como hicimos anteriormente, que la libertad infinita de Dios, en sí misma, tiene infinitos caminos a su disposición; Dios tiene muchas maneras de hacer que todas las cosas funcionen para el bien de aquellos que le aman. No lo hace rediseñando su orden mundial a raíz de las decisiones de la libertad finita[11] , sino siendo capaz de englobar todos los extravíos de lo finito en su infinitud cada vez más rica: "Nuestro esfuerzo, todo nuestro fatigoso día / En Dios el Señor hay descanso para siempre".

Nos esforzamos por pensar en el contexto de una teología bíblica que

contenga y a la vez lance la dimensión filosófica, encontrando la filosofía extrabíblica y su imaginería mítica antecedente, reconociendo y preservando lo que hay de válido en ella. Esto adquiere especial relevancia en el caso de la oración de petición. En el nivel de la imaginería mítica, el pensamiento no tiene ninguna dificultad en dirigir oraciones de intercesión, en una "ingenuidad terrenal" (como dice Friedrich Heiler), a la divinidad; según sus ideas antropomórficas de Dios, está fuera de duda que la divinidad, como un rey, puede escuchar y conceder las peticiones de los súbditos. Hasta ahora, el problema filosófico de la inmutabilidad de Dios no ha asolado con su moho esta franca audacia. Cuando la filosofía comienza a reflexionar, esta ingenuidad retrocede lenta y gradualmente ante una crítica que, lógicamente, sólo puede desembocar en dos actitudes: o bien la oración se convierte en una forma de sintonizar subjetivamente con lo que, al fin y al cabo, es bueno -es decir, bajo su forma exterior de diálogo es en realidad un monólogo por parte del sujeto ético-; o bien desaparece por completo porque la "identidad ejemplar" entre el hombre y su "idea" se ha convertido, en Dios, en una pura identidad en la que ya no hay otro sujeto al que dirigirse que el hombre. En el camino hacia esta conclusión puede haber formas transitorias; mientras que en el período mítico (por no hablar de la magia) a la divinidad se le puede suplicar cualquier cosa, poco a poco se introducen restricciones: sólo se puede pedir lo que es bueno, es decir, aquello que la divinidad ya está dispuesta a conceder y de lo que, de hecho, se ocupa exclusivamente12. Pero si Dios da lo que es bueno en cualquier caso, parece superfluo pedírselo; en su lugar se puede hacer una de dos cosas: o dejar que la petición pase a una contemplación de la bondad de Dios13 o sustituirla por una acción ética14. El aspecto mismo de la petición se disuelve en la actitud estoica de resignación a la "voluntad" del destino o de la "providencia",15 en la convicción spinozista de que "las leyes y reglas de la naturaleza son los auténticos decretos de Dios "16 y en la recomendación pedagógica de Kant de que se enseñe a los niños que, en la oración de petición, se trata "simplemente de estimular la mente a una forma de vida que sea agradable a Dios; el modo de hablar empleado es sólo un vehículo para la imaginación."17 "No es Dios quien cambia", dice Rousseau, "sino nosotros al elevarnos a él. Todo lo que le pedimos, como es debido, se lo damos nosotros mismos; . . aumentamos nuestra fuerza reconociendo nuestra debilidad";18 "la oración más perfecta es la resignación total a lo que la voluntad de Dios pueda designar. No lo

que yo quiera, sino lo que Tú quieras. 'Hágase Tu voluntad'. Cualquier otra oración es superflua y contradice esta última".[19]

Aquí tenemos a la oración filosófica citando las palabras de Cristo para contrarrestar su exhortación explícita a la oración petitoria. Esto constituye una provocación a la teología. Una vez más, Friedrich Heiler tiene razón cuando une la oración de petición primitiva, prefilosófica, con la oración cristiana en oposición a la visión filosófica. Pero no está en lo cierto al considerar ambas como un fenómeno homogéneo e "irracional" frente a la racionalidad de la razón y contraponerlas, como "vida", al "pensamiento abstracto".[20] La doctrina cristiana de la oración no puede dividirse en dos partes contradictorias, en las que la primera, la "filosófica", está tan convencida de la inmutabilidad de Dios como Spinoza, Kant y Rousseau, y la segunda, la "popular" (también la del "genio religioso"), no tiene en cuenta esta convicción y dialoga con un Dios cambiante. El "Dios de los filósofos", en su absolutismo, tiende a osificarse en un concepto; su inmutabilidad (que debemos mantener) sólo puede combinarse con una vitalidad interior eterna si, con el cristianismo, nos atrevemos a dar el paso adelante hacia el misterio de la Trinidad.

El Dios trinitario, y sólo Él, nunca se transforma en mera "fatalidad", sino que acompaña a su criatura de un modo tan vital que, al hacerlo, también puede atraerla y llamarla a una comunión más íntima, animarla a una acción más audaz, incitarla a desempeñar un papel singular. De nuevo, diversas posibilidades pueden conducir a la misma meta; diferentes aspectos de la justicia-misericordia divina pueden corresponder a la misma verdad divina, y la libertad finita puede permitirse, al pedir lo uno, excluir lo otro. Las oraciones de Anselmo son magníficos ejemplos de esta audacia en la plegaria a Dios: en la encrucijada de varias posibilidades, suplica insistentemente a Dios una respuesta concreta a la plegaria invocando a Dios, por así decirlo, a ser coherente, seguro de que, pase lo que pase, será la voluntad de Dios, y será para bien.[21]

Nuestra tarea ahora es dilucidar esto a partir de la auto-revelación de la Trinidad a nosotros, es decir, a partir de la oración de petición de Jesús en los Evangelios. Al principio, mostrando su absoluta certeza de que su oración será escuchada, se presenta ante nosotros como alguien totalmente único e inimitable; pero después, inesperadamente, se abre a nosotros y nos envuelve en una certeza análoga de que nuestra oración será escuchada. En este punto, por tanto, estamos igualmente elevados por encima de la comprensión primitiva y mítica de la

oración, así como de la meramente filosófica.

En lo que se refiere a Jesús, hay un juego de aspectos aparentemente irreconciliables. Por una parte, está ilimitadamente disponible a la voluntad del Padre, "la voluntad del que me ha enviado" (Jn 6,38), hasta preferir la voluntad del Padre a la suya propia, que, en extremo temerosa y angustiada, lucha por resistirse a la primera. Por otra parte, está la certeza absoluta de Jesús de que el Padre "le escucha siempre", por lo que expresa públicamente su gratitud (Jn 11,41). Y sobre todo en su última hora, cuando va obediente hacia la muerte, es capaz de pronunciar su inconfundible "Padre, quiero" (Jn 17,24). Este anuncio del deseo del Hijo parece entrar en conflicto con el cumplimiento perfecto de la voluntad del Padre, aunque (en la Trinidad "económica") el primero depende decididamente del segundo. Para resolver la aparente contradicción, hay que recordar que la obediencia del Hijo es en cada caso el a priori de su existencia humana y que el vaciarse de "la forma de Dios" es la expresión tanto de su eterna obediencia filial al Padre como de su propia voluntad eterna. Esta voluntad eterna suya -la misma que la del Padre- despliega su particular contenido filial en medio del cumplimiento "económico" de la voluntad del Padre, en el momento en que se ponen de manifiesto las implicaciones de la obediencia del Hijo para los creyentes (como en Jn 17,24) o en que se va a dar una señal, sellando la entrega de Jesús a la muerte como su glorificación (Jn 11,4.40). Sin embargo, se muestra claramente como la voluntad filial: se atiene al plan de salvación trazado por la Trinidad. Así, en su arresto, (los Sinópticos) Jesús dice: "¿Pensáis que no puedo apelar a mi Padre, y él me enviará en seguida más de doce legiones de ángeles? Pero entonces, ¿cómo se cumplirán las Escrituras?". (Mt 26,53s). Pero, en la mente de Jesús, este "puede" es tan irreal como que "pudiera" haber consentido las tentaciones de Satanás en el desierto. Lo que podría ser el caso "*de potentia absoluta" filii* es imposible "*de potentia trinitaria*": que el Hijo sobrepase los límites de su misión. Pero mientras que, en su vida pública, el campo de la misión de Jesús es totalmente claro y radiante, en su sufrimiento sus bordes son necesariamente confusos. Así, en Marcos 14,36 puede orar: "Padre, todo te es posible; aparta de mí este cáliz; pero no lo que yo quiera, sino lo que tú quieras". Su visión se oscurece y su miedo se impone (porque carga sobre sí la ceguera y el horror del pecado), pero, para él, el ámbito de la libertad del Padre permanece abierto de par en par. Más allá de su súplica está la certeza de que la voluntad del Padre

debe cumplirse. Así, Mateo pone en forma negativa la segunda y tercera oraciones en el Monte de los Olivos: "Padre mío, si esto no *puede* pasar sin que yo lo beba, hágase tu voluntad" (26,42).

Sin embargo, lo crucial en todo esto es que, a pesar de su certeza permanente de que sus oraciones son escuchadas, Jesús nunca prescinde de la oración suplicante. Su vida no está regida por un Destino divino, que se desenvuelve impersonal y necesariamente a través de su propio destino, sino por la ternura infinita de su "Papá" ("Abba"); con anhelo y amor, el Hijo extiende sus manos para abrazar los deseos de éste, "con receptividad infantil a su voluntad y a sus dones".[22] La relación trinitaria del Hijo se transparenta en su actitud de criatura: esto impide que la actitud de oración viva se petrifique en la reflexión filosófica. Incluso cuando Jesús está seguro de antemano de ser escuchado (por ejemplo, en el caso de los milagros o en la oración por Pedro en Lc 22,32), no omite la mirada al Padre ni la acción de gracias (Mc 7,34; 8,6 par). En Juan, afirma explícitamente que está seguro de ser escuchado (11,41s; cf. 12,30); pero aparece con la misma claridad en los sinópticos. Ahora, sin embargo, sale triunfalmente a la luz: "Yo rogaré al Padre" (14,16), y lo que pide, es decir, el Espíritu, será dado infaliblemente a sus discípulos. Incluso cuando Jesús está "turbado" en el Templo (lo que es paralelo a su angustia en el Monte de los Olivos) y se pregunta si debe rogar al Padre para ser librado "de esta hora", su oración se expande inmediatamente a todo su alcance: "Padre, glorifica tu nombre" (12,28).

Esto establece el patrón -que hace estallar todas nuestras ideas preconcebidas- según el cual el cristiano puede presentarse ante Dios con su petición: este patrón es el Hijo y la mente del Hijo (como dice explícitamente Juan), la actitud del perfectamente obediente. Y precisamente en esta obediencia se siente inspirado para pedir al Padre lo que está en el fondo de su voluntad, la extensión (todavía, tal vez, invisible) de su voluntad. La oración al Padre "en el nombre de Jesús" será escuchada infaliblemente (Jn 15,16; 16,23.24), y si la actitud de Jesús, sus "palabras", están perfectamente "en" el orante, su mediación habrá realizado su obra (Jn 15,7; 16,26). Y en la medida en que el Hijo, al final de su camino de obediencia desde el Padre, estará dotado de la plenitud del poder divino que ha sido "depositado" en la Trinidad "económica", escuchará la oración hecha "en su nombre" con la misma infalibilidad que el Padre (Jn 14,13.14). Como hemos visto, en la oración del Monte de los Olivos -en términos de economía

trinitaria- la voluntad humana de Jesús podía encontrar una restricción en la voluntad del Padre; él reconoce esta restricción en la formulación hipotética "si es posible", sometiéndose a ella de antemano. En cuanto a su voluntad de obediencia absoluta, en la que trasciende su propia voluntad humana, no existe ninguna restricción. La persona que tiene una fe viva puede experimentar algo análogo: puede tener permiso para penetrar en las profundidades de la voluntad de Dios y "arrancarle" cosas que una persona menos comprometida no recibiría; pero también puede toparse con un límite (del que el hombre no puede tener conocimiento previo) en el que, en aras de un bien más omnicomprensivo, no se pueda conceder algún bien particular. Sin embargo, para la persona que ora con fe, este límite no implica más rechazo o negativa a responder que en el caso del Hijo. De hecho, de un modo que aún le está oculto, se está escuchando la voluntad más básica del creyente, a saber, que se haga la voluntad de Dios en la tierra como en el cielo: esa voluntad salvífica que, en la Pasión, se realiza precisamente a través de la severidad del aparente abandono del Hijo.

Es sobre la base de la oración joánica "en el nombre", es decir, en el espíritu y la obediencia de Jesús, una oración que es respondida infaliblemente, que deben interpretarse las expresiones (en parte) paradójicas de los Sinópticos. Dios espera que el hombre le pida; esto forma parte integrante del respeto de Dios por la libertad y la responsabilidad de su criatura espiritual. Y pertenece a su fidelidad de alianza escuchar y responder a las oraciones que se le dirigen en la medida en que se presentan en el espíritu del Hijo, que encarna la Alianza entre Dios y el hombre. La constancia, incluso la "importunidad", en la oración suplicante que se espera del hombre (Lc 11,5-8; 18,2-7) puede interpretarse como una forma de poner a prueba su fe, rasgo característico de la Alianza. Los "dones buenos" que, en el espíritu de la Alianza, pide el hombre y que recibe infaliblemente (Mt 7,7-11) no son (en Lucas) otra cosa que el "Espíritu Santo" de Dios, y éste el Padre celestial no puede negárselo a sus hijos suplicantes (Lc 11,10-13). Si son realmente hijos suyos, es decir, pertenecientes a su Alianza, ya están sostenidos en la oración por el Espíritu Santo que ora en ellos (Rm 8,15.26s); este hecho de que no se presenten ante Dios simplemente por sus propios méritos, sino como personas ya aceptadas y amadas, por pertenecer a la Alianza, es un constitutivo esencial de la fe. Así, en Marcos, Jesús dice: "Os digo, pues: todo lo que pidiereis y rogareis, creed que ya lo tenéis, y os será

dado" (Mc 11, 24 JB). (Incluso un pecador que carece de gracia santificante y que dirige a Dios una auténtica oración de reconciliación no puede hacerlo sin la ayuda y la gracia del Espíritu Santo). En este sentido, es siempre Dios quien ora a Dios, junto con la libertad finita. Y la fe que (como se promete) puede mover montañas, siempre que no dude (Mc 11,23), es la "fe en Dios" (*pistis theou*), que significa la confianza incondicional del hombre en la verdad de Dios, y la suscitación de esta confianza en el corazón del hombre por la graciosa fidelidad de Dios mismo. El mismo círculo aparente, que no es otra cosa que el círculo cerrado de la relación de Alianza, se muestra de nuevo en el Padre Nuestro: "Perdónanos nuestras deudas, como también nosotros hemos perdonado a nuestros deudores": "Porque si perdonáis a los hombres sus ofensas, os perdonará también a vosotros vuestro Padre celestial; pero si no perdonáis a los hombres sus ofensas, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestras ofensas" (Mt 7,12.14s; cf. 5,23s). En el Padrenuestro, la petición parece ir en primer lugar, y el perdón a los demás parece ir en segundo lugar, inherente a la primera; en el comentario de Mateo, sin embargo, el perdón a los demás se presenta como condición previa para el perdón de Dios. Una vez más, todo se ve en el contexto de la Alianza: el hombre puede perdonar porque vive en una actitud que le comunica el Dios que perdona; esto no le dispensa en absoluto de la obligación de pedir continuamente a Dios el don esencial de la gracia de la Alianza. En términos neotestamentarios, el que pide perdón es el hermano de Cristo; como tal, es una persona que ve a Cristo en sus hermanos y los perdona "como Dios os perdonó a vosotros en Cristo" (Ef 4,32); sólo puede ser escuchado por el Padre si se presenta ante Él llevando la marca de Cristo. Así pues, las primeras y fundamentales peticiones del Padrenuestro -que el Nombre sea glorificado, que venga el Reino, que se cumpla la voluntad de Dios- sólo pueden ser presentadas por quienes piden en nombre de Jesús y se esfuerzan por seguirle (cf. Lc 11,1ss.). Jesús mismo inicia a sus discípulos en la actitud adecuada de oración y de vida: no debe ser hipócrita y farisaica (Lc 18,9-14), pagana e incrédula (cf. 1 Re 18): debe ser vigilante (Lc 21,36) y, sobre todo, llena de confianza en la fe. Orar y dar fruto son complementarios (Jn 15,16). El círculo de la oración de petición y de vida -según la enseñanza de la Primera Carta de Juan (3,21; 5,14ss.)- o el círculo de la petición y de la acción de gracias -como a menudo en Pablo (1 Ts 1,2ss.; 3,9ss.; Rom 1,10; Flp 1,4-9; Filemón 4-6; Ef 1,16ss.)- se caracteriza por la certeza trinitaria de que la oración es

escuchada. Pablo es tan consciente de la forma trinitaria de la oración cristiana como Juan.[23] La unidad presupuesta de oración y vida se expresa una vez más en la doble promesa de Jesús: "Si dos de vosotros se ponen de acuerdo en la tierra sobre cualquier cosa que pidan, mi Padre que está en los cielos lo hará por ustedes. Porque donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (Mt 18,19s). La expresión "en mi nombre" nos remite a lo que dijimos a propósito de Juan: también aquí se afirma que la unidad (de la Iglesia) -que es fundamentalmente *communio* en el Espíritu Santo- es la realización de la mente de Cristo en la asamblea; esto es lo que garantiza que su oración será escuchada.[24] Los temas de la respuesta a la oración en la Antigua Alianza, surgidos de la relación de alianza (que conducen a una certeza condicional de que la oración es respondida), se desarrollan en la Nueva Alianza sobre la base de la Alianza perfeccionada en Cristo; todo ello participa expresamente de la *circum-incessio* trinitaria.

No hay forma realista de entender que la libertad finita "influya" en la libertad infinita, excepto en el contexto de la realización de la relación histórica de la Alianza, donde en última instancia se revela el misterio trinitario de Dios. De lo contrario, nos encontramos en el callejón sin salida de un o bien / o bien: o bien el Absoluto es rígidamente inmutable -en cuyo caso la libertad finita sólo puede orar por la conformidad con la Voluntad infinita, y la oración sólo tiene el efecto psicológico de promover dicha conformidad- o bien Dios es "cambiante" y, por tanto, desde nuestro punto de vista, finito y mitológico.

### c. La forma de la vida: Nacer de Dios

Una vez tomada en la eternidad la decisión de crear un mundo, la Voluntad infinita ya no tiene esa sublime indiferencia hacia lo finito que la filosofía se ve obligada a proponer allí donde la idea de una creación libre no puede realizarse. En este último caso, el ideal de la voluntad finita sólo puede ser desprenderse de su finitud, es decir, de su particularidad, para, renunciando a toda voluntad, asimilarse a esta indiferencia infinita. Pero si Dios quiere lo finito como tal, se sigue que también tiene una voluntad particular para cada sujeto finito. No como si la voluntad de Dios pudiera repartirse entre la pluralidad de las criaturas; no sólo su acto en cuanto tal, por ser divino, permanece indivisible: también su fin abarca en la unidad la pluralidad del

mundo (que es creado para esta misma unidad). Una vez más recordamos que el "primogénito de toda la creación", en quien "todas las cosas fueron creadas" (Col 1,15), es el "principio" (*archē* 1,18) de todas las cosas, en quien "todas las cosas se mantienen unidas" (*ta panta en autōi synestēken*).

Si llamamos Idea primigenia [*Uridee*] de Dios al Hijo encarnado en la creación del universo, puesto que todas las cosas fueron creadas "para él" y, por tanto, "en él" y "por medio de él" (Col 1:16), esta Idea primigenia que todo lo abarca contiene las ideas (primigenias) de las criaturas individuales. Desde el punto de vista de Dios, estas criaturas individuales son y deben ser como están previstas y contenidas en la Idea primigenia. En la Idea única, ejemplar, primigenia, el Hijo encarnado, resucitado de entre los muertos (1,18), todas las criaturas, especialmente las dotadas de libertad, tienen su propia idea ejemplar: pues "nos eligió *en* Él antes de la fundación del mundo, para que fuésemos santos e irreprensibles ante Él. Nos destinó por amor a ser hijos suyos *por medio de* Jesucristo, según el designio de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia" (Ef 1,4ss.). Esto anuncia una finalidad y un correspondiente movimiento hacia ella: en un triple "*eis*" (para, a, hacia) que tiene su base permanente en un doble "en" y un "a través de". Dios quiere acompañar al individuo por un camino que conduce a través de Cristo, el "Camino", a una inhabitación en él, el "Amado" (Ef 1,6) -por eso Cristo es el principio y la "cabeza de la Iglesia" (Col 1,18) con sus "muchos miembros".

Más adelante, en el contexto de la cristología, tendremos que considerar lo que esto significa para el Hijo encarnado: no sólo su Encarnación, sino también su sufrimiento representativo y su Eucaristía. Por el momento, sólo nos interesa la relación propia de la criatura con Dios, que ahora aparece mediada a través de la idea ejemplar, sostenida y mantenida a salvo en Cristo, de cada libertad finita individual. La cuestión es cómo la libertad finita puede llegar a reconocer ésta, su propia "idea", y tomarla como meta. Se supone, sobre la base de lo que ya hemos dicho, que se trata de su propia "idea", no de una idea ajena: la libertad finita sólo puede realizarse en el ámbito de la libertad infinita, y no utilizando la libertad infinita para sus propios fines finitos, sino abriéndose a la auto-revelación de la libertad infinita. En términos cristianos, debe dejar que el amor de Dios actúe sobre ella, amándola a su vez por sí mismo. Por eso, cuando el amor infinito presenta a la criatura un modo (en Cristo) de responder al amor infinito, no le corresponde a la criatura limitarse a

esforzarse por alcanzar el prototipo de libertad finita así presentado como su propio ideal, pues de ese modo nunca escaparía de la prisión de su propia finitud. Ante todo, es el amor infinito el que condesciende libremente a dirigirse a la criatura y la invita a abrazar su propia plenitud.

Sin embargo, la relación abstracta y universal, que no hace más que situar la libertad finita en el contexto de la libertad infinita (que es necesariamente indefinida en lo que respecta a la primera), no es falsa: sólo es incompleta. La libertad finita, sin embargo, no es capaz por sí misma de concretar una relación de este tipo: debe aceptarla tal como se le ofrece e intentar modelarla. También aquí la relación filosófica con el Absoluto es y permanece interna a la teológica; también aquí la gracia perfecciona y eleva la naturaleza. Así pues, primaria y radicalmente, la libertad finita debe conseguir relativizar sus metas y aspiraciones finitas en la medida en que surgen del centro de un "yo" o "nosotros" finito y empírico. Debe permitir que todo lo que considera bueno se mida con respecto a una norma última que se encuentra más allá de su finitud. Debe despojarse de sus máscaras, papeles y disfraces, abandonar el escenario del mundo en el que está acostumbrada a actuar y presentarse ante el único Maestro de la obra del mundo.[25] Él es, en primer lugar, simplemente la Libertad infinita; lo que decidirá y hará nos es a priori desconocido, ni puede deducirse ni siquiera adivinarse a partir de nada en el mundo finito. La libertad finita debe deshacerse, debe llegar a no tener camino propio, debe alcanzar la serena compostura o la indiferencia: ésta es la condición previa categórica para que reciba una vocación y un destino (más allá de la relación filosófica con el Absoluto) de manos de la Voluntad infinita. El hombre debe "primero desprenderse de sí mismo, entonces habrá desprendido de todo. . . . La "idea" que se presenta como propia al hombre que ha alcanzado esta serena compostura *reside en* la Voluntad infinita, es decir, no es nada creado, sino un aspecto del mismo Dios : la criatura ha recibido la existencia en Dios precisamente para vivir según esta idea, sin apartarse de ella en absoluto[27]. Por otra parte, la "idea" de Dios, que, con vistas a la creación, es el Hijo encarnado, es una unidad en sí misma; pero obra hacia una meta, remitiendo a Cristo a cada uno de los seres creados. En efecto, él es el proyecto de su diseño, incluso en su pluriformidad,[28] pero de tal manera que la "idea" del individuo tiene su verdad *desde* la unidad y *para* la unidad; así el individuo está llamado a perseguir esta unidad y también queda definido, en su particularidad, por su relación con ella.

La doctrina del Cuerpo místico de Cristo, al que toda criatura está orientada, en el que toda criatura está incorporada y con el que sintoniza -en mayor o menor medida-, presenta la solución a la cuestión aquí planteada. Si el individuo está sin hacer, indiferente, serenamente receptivo al conjunto de la voluntad de Dios, no se hunde en el abismo "sin camino" de la Divinidad: la voluntad infinita del Padre lo modela en y según su Hijo; así se le da un camino, que, como "ser en Cristo" o "ser de Cristo en él", es totalmente específico. *Los Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola están diseñados para ayudarnos a aceptar este "camino": "Veremos así cómo nos hemos de ir preparando para alcanzar la perfección en cualquier estado de vida que Dios nuestro Señor nos conceda elegir" (n. 135). Esto supone que la forma de vida que Dios nos ofrece es sólo un modo de vida en Cristo, de seguimiento de Cristo, personal en cada caso; es decir, que tiene el mismo carácter definitivo -abarcando toda la existencia del hombre- que vemos en la llamada de los discípulos en los Evangelios. También con los discípulos, en primer lugar, está el aspecto "filosófico" de dejarlo todo (incluido uno mismo, el propio "yo" controlador), luego el segundo aspecto, "teológico": cada uno se incorpora de modo especial al ministerio de Cristo. En primer lugar, se exige a la libertad finita que se comprometa incondicionalmente con la libertad infinita; luego, esta última la inserta en la iniciativa infinita de Dios en favor del mundo. Y así como, en su Hijo, la iniciativa de Dios es definitiva e incondicional, el discipulado cristiano será para toda la vida. Como dice Agustín *Totum exigit te qui fecit te*, porque la gracia, dada gratuitamente, no puede hacer otra cosa que convocar a la libertad finita a entrar en la libertad infinita[29].

En el orden caracterizado por el pecado y el pecado original, la apertura de la libertad finita a la infinita presupone que se han roto las muchas formas de enredo del ego; esto sólo puede hacerse como resultado de un esfuerzo deliberado y tal vez fatigoso. Este es el punto de la primera semana de los Ejercicios de San Ignacio: todo su objetivo es libertar esta libertad. Es también el punto de la insistencia de Tauler en el autoconocimiento, que -igualmente radical- pretende sacar a la luz del día el "profundo colapso del sujeto", la nada del hombre, que no es sólo ontológica (el hombre es *natürlich nicht*, "nada en razón de su naturaleza") sino también inimical a Dios (el hombre es *gebrestlich nicht*, "nada en razón de su debilidad").[30] El peligro, inherente al misticismo alemán, de tomar el no-ser ontológico de la criatura y atribuirlo enfáticamente al Ser universal de Dios -y Eckhart

no evita del todo este peligro- se atenúa en Tauler como resultado de su cambio de énfasis. En Ignacio desaparece por completo. De todos modos, incluso prescindiendo del estado pecaminoso del hombre, hay que mantener la distinción ontológica entre los modelos posibles de la libertad finita y la "idea" propuesta por la libertad infinita. Pues el perfil definitivo, la "idea" de vida que el hombre que ha alcanzado la paz recibe de Dios, si realmente decide dejar que Dios tome todas las decisiones que le conciernen, es un perfil divino y, por tanto, infinito. Eckhart lo expresa muy claramente, anticipando el objetivo de los Ejercicios ignacianos:

> Si un hombre desea comenzar una nueva vida u obra, debe acudir a su Dios y, con gran seriedad y completa devoción, suplicarle que realice lo que sea mejor, lo que sea más agradable y más digno de él. Que no desee ni luche por su propia voluntad, sino únicamente por la bendita voluntad de Dios y nada más. Entonces, lo que Dios le envíe, que lo acepte directamente de la mano de Dios, que lo tome como lo que es mejor para él. . . . Incluso si, más tarde, se siente atraído por algún otro camino, debe decirse a sí mismo: "Este es el camino que Dios ha puesto ante ti", y debe considerarlo como el mejor camino para él. Debe confiar en Dios en este asunto y unir todos los buenos caminos en este único camino. . . . Porque el bien que Dios ha impartido a *cualquier* camino puede encontrarse en *todos los* buenos caminos. Por lo tanto, al abrazar un camino debemos abrazar todos los buenos caminos, no la particularidad de este único camino. Porque un hombre sólo puede hacer una cosa a la vez: no puede hacerlo todo. Debe hacer una cosa a la vez, y en esta única cosa debe abrazar todas las cosas. Porque si un hombre quisiera hacerlo todo, esto y aquello; si abandonara su camino y emprendiera otro que le pareciera mucho mejor en ese momento, esto produciría, en efecto, una gran inestabilidad. Así es que el hombre que abandona el mundo y entra en una orden de una vez por todas puede llegar a ser perfecto, más de lo que nunca podrá serlo el hombre que va de una orden a otra, por muy santo que sea. . . . Que el hombre abrace *un* buen camino y sólo se asegure de que procede de Dios.31

Lo que Eckhart llama un "camino" [*Weise*] e Ignacio llama una "vida" o "forma de vida" puede describirse, en términos evangélicos, como un carisma o vocación. Está en el corazón del hombre "interior" y "nuevo" de Pablo; no es accidental al ser humano empírico, sino la naturaleza sustancial de la persona en su manifestación terrenal. Por ella el hombre debe "dejarlo todo"; es el "tesoro del cielo" que debe ganar; debe "perder la vida" por Cristo para "salvarla" (Mc 8,35). Según los Evangelios, este acto, en el que el hombre elige la "idea" que Dios le ofrece, es para siempre; como la propia iniciativa de Dios, debe ser indiviso (Mt 8,21s; 10,37); no debe haber vuelta atrás (Lc 9,62).

Sin embargo, la "idea" que Dios le ofrece y que el hombre ha de hacer suya sólo puede ser un aspecto de la Idea total, que, en el Hijo (que ha de hacerse hombre), es infinita. Por tanto, sólo puede nacer en el momento en que el Padre se declara generador del Hijo. Desde el punto de vista de la libertad finita, se trata de un acto de entrega total a la voluntad eterna y amorosa de Dios, que nos elige en Cristo. Desde el punto de vista de Dios, éste es el misterio de "nacer de Dios" (Jn 1,13): la criatura es adoptada en el proceso por el que el Hijo surge del Padre; así, en el Espíritu Santo, nos convertimos en "hijos y herederos de Dios, coherederos de Cristo, con tal de que padezcamos con Él para que también seamos glorificados con Él" (Rm 8,17). Este "nacer de Dios" se hace operativo, para el creyente individual, en la medida en que el Hijo es engendrado en el hombre: en el seno de la Virgen María, que lo lleva y lo trae al mundo, y de ahí en el seno de la Iglesia, que es a la vez su Cuerpo (y su presencia corporal en la humanidad) y su "Esposa" (meta de esta presencia corporal). Así adquiere forma concreta en el bautismo-confirmación: Cristo (la Iglesia) atrae a los creyentes al misterio de nacer de Dios; esto representa la primera pronunciación de la Palabra (y el primer soplo del Espíritu), donde el orden del mundo - libremente decidido - se prefigura en la Idea infinita. Aquí, incluso "antes de la fundación del mundo" (Ef 1,4), se *me* reserva un lugar particular "en Cristo", en quien "habita corporalmente toda la plenitud de la deidad" (Col 2,9).

Los Padres de la Iglesia intentaron captar todos estos aspectos en una sola visión en su enseñanza sobre el "nacer de Dios".[32] Su concepto es esencialmente teocéntrico: el corazón del Padre eterno da a luz al Verbo e implanta esta misma Palabra en los corazones de los creyentes por mediación de la Iglesia, para que, como en el corazón de María, tome forma y venga al mundo. Este proceso se desarrolla, por así decirlo, en dos direcciones opuestas. Por una parte, tenemos a la Iglesia (con la Virgen María como prototipo), totalidad de la venida del Logos al mundo, que precede a la "idea" de cada uno de sus miembros y los incorpora (ideal y realmente, sacramentalmente) a sí misma y a Cristo. Y, por otra parte, tenemos al individuo, que, nacido de Dios (o concebido por Cristo) en el don del bautismo, debe dar testimonio de este nacimiento y concepción en una vida vivida según el modelo de Cristo, para que él mismo pueda convertirse en una fecunda "madre de Cristo". Así, la doctrina de la Trinidad, la cristología y la eclesiología, la enseñanza sobre la gracia y los sacramentos y la instrucción sobre la vida cristiana se unen en una

única visión, que comprende sin esfuerzo actos tan aparentemente diversos como el bautismo y la "*electio*" ignaciana.[33] Desde la perspectiva del hombre, parece que el hombre se deja modelar y asimilar a Cristo (Rm 8, 29; Flp 3, 21); desde la perspectiva de la Palabra de Dios, lo que vemos es a la Palabra dejándose modelar en la totalidad de su Cuerpo (la Iglesia) y en su miembro individual (el creyente). Bajo la influencia de Ireneo, que ve al Verbo de Dios dejándose "llevar" por el hombre y al hombre "haciendo sitio" al Verbo, Hipólito llega a una posición en la que el Logos está naciendo constantemente del corazón de la Iglesia[34] y -a través de *ella*- de los corazones de los creyentes: Mientras que este doble acontecimiento está enraizado ónticamente en el bautismo, Orígenes despliega una variedad casi inagotable de formas de describir las consecuencias éticas para la vida cristiana, cómo el Logos toma forma en los corazones de los creyentes: el Logos-niño crece y es traído al mundo por la integridad, la oración, el ascetismo, la predicación, etc. Pero la unidad de este nacimiento "del corazón de la Iglesia" está en la unidad de la vida cristiana. Pero siempre se tiene presente la unidad de este nacimiento "de Dios":

> Dichoso el que nace de Dios. El justo no nace simplemente una vez; nace de Dios en toda obra buena, pues en esta obra Dios da a luz al justo. . . . Si el Redentor nace continuamente del Padre, en él Dios también os da a luz a vosotros, cada vez que manifestáis el Espíritu de filiación.[36]

Así, al mismo tiempo, el alma se convierte en "la mujer encinta", que "ha recibido la semilla de la Palabra de Dios".[37] Metodio diserta sobre los aspectos eclesiales y sacramentales, así como sobre los personales y éticos:

> Es inadecuado proclamar la Encarnación del Hijo de Dios de la Virgen santa sin confesar al mismo tiempo que viene a la Iglesia como en su carne; pues cada uno de nosotros debe reconocer no sólo su advenimiento en esa carne santa que creció de la Virgen pura, sino también su advenimiento en el espíritu de cada uno de nosotros.[38]

La formación del Hijo en el alma por el Espíritu Santo se ve junto con la salida del Hijo del Padre[39] , pero también se considera el resultado de que la Iglesia en su conjunto esté "encinta", produciendo el Cuerpo místico de Cristo en la multiplicidad de sus miembros[40]. A medida que progresa la idea de "nacer de Dios", se despliegan sus diversos aspectos, llegando finalmente a las tres grandes síntesis de Máximo el

Confesor, Escoto Erígena y Meister Eckhart, que debe mucho al Escoto y, a través de él, al Bizantino y a Orígenes.

Ciertamente, toda esta idea, en su origen profundamente bíblica, podría ser arrastrada por una corriente neoplatónica; entonces el Hijo aparecería como la Idea única y primordial de Dios, y así todo el ser de las criaturas no sería más que una variedad de participaciones en esta Idea única. El "ser *en* sí" natural de los seres en el nivel natural amenazaría con fundirse con su participación en Cristo por la gracia; ser creado y nacer de Dios se convertirían en un único proceso.[41] Sin embargo, mientras la idea estuvo viva y se habló desinhibidamente del Logos concebido y nacido en la Iglesia y en el creyente, nunca se sugirió que Dios, Infinito e Inmutable, adquiriera así algún "crecimiento" o "devenir" adicional en el mundo. Cuando Dios "toma forma" en el ámbito del "devenir", significa simplemente que el ámbito del "devenir" se hace corresponder cada vez más a su Ser, que es atraído cada vez más hacia esta Idea primera y omniabarcante y se convierte en su expresión. La pluralidad de las cosas y de los seres creados está en relación de potencialidad con la unidad pluriforme de Cristo, por cuya causa todos han sido creados; están destinados a participar en su unicidad de maneras siempre nuevas, para manifestar su plenitud. Colosenses 1,15-17 distingue claramente este aspecto del "primogénito de toda la creación", en quien, por quien y para quien han sido creadas todas las cosas según sus naturalezas, del siguiente: "Él es la cabeza del cuerpo, la Iglesia" (1:18). La Iglesia no pertenece a la categoría de los seres creados; pertenece de otro modo al "Primogénito", a la "Imagen de Dios invisible"; es el organismo en el que Él se imprime en el universo, modelándolo según su propio modelo, como "plenitud" de Aquel que, como dice Ef 1,23, "todo lo llena en todo". La Iglesia, plenitud colmada por la plenitud de Cristo, "Cuerpo" de Cristo, contrasta claramente con el universo creado, que ha sido "puesto bajo sus pies" (1,22). Volveremos sobre estas relaciones en el próximo volumen.

## 6. *Gracia*

Hay otro tema que tiene que ver con la relación viva entre la libertad infinita y la finita, pero sólo podemos mencionarlo brevemente aquí, ya que habrá que hablar de él en relación con el desarrollo del drama. Sin embargo, *es necesario* referirse a ella porque es indispensable para la plena comprensión de la relación entre las dos libertades; de hecho,

ya la hemos mencionado en varias ocasiones. Incluso puede ser ventajoso no profundizar demasiado en el tema, pues se trata del más delicado y misterioso de los aspectos; nuestras palabras y conceptos se emplean mejor en protegerlo contra el mal uso que en someterlo al microscopio de la razón mundana.

No cabe duda de que la existencia de la libertad finita presupone una verdadera creación, el don de la libertad por parte de la libertad infinita. En este nacimiento, en cierto sentido, se corta un cordón umbilical; la libertad finita existe ahora "en sí misma" (tiene una "esencia", una "naturaleza") y no puede definirse simplemente en términos de relación con la libertad infinita. Por otra parte, el "don de la libertad" sigue siendo un don; como hemos visto, cuanto más seriamente aprecie la libertad finita que es un don para sí misma, que se ha entregado a sí misma, más llena estará de acción de gracias al tomar el control de sí misma. Tampoco estará tan ocupada en dar gracias como para olvidar o descuidar plenamente la realización de sí misma, continuando actuando como si el cordón umbilical no estuviera cortado : ejercerá su propia libertad "autónoma" en el Espíritu Santo de la libertad absoluta. Precisamente en la medida en que lo haga, estará justificado que se llame a sí mismo "autónomo".[1]

La elección a la que se enfrenta ineludiblemente y de la que ya hemos hablado es entre dos formas en las que la libertad finita puede concebir su autonomía. O bien, a partir de su centro de libertad, se anexiona un ámbito en el que nadie puede interferir (y esto puede entenderse en términos individuales o sociales; esto último como la "regla de oro" o el "imperativo categórico"), o bien llega a comprender que la autonomía no puede considerarse aislada de la infinitud de la libertad y que, al intentar aislarse así, debe o bien negar la existencia de la libertad infinita o bien soportarla como una ley externa fuera y por encima de sí misma. Hay dos cosas que decir aquí, para salir de estos callejones sin salida. Por un lado, el don de la libertad, desde la perspectiva de la libertad infinita, no es un acto final (y por tanto finito). No es como si, una vez hecho el don, la cuestión estuviera zanjada y, a partir de ese momento, la libertad infinita pudiera dedicar su atención a otra cosa, o a sí misma (el punto de vista del deísmo). Por el contrario, el don de la libertad sigue siendo un acto constante y continuo (la creación procede de la conservación, *conservatio in esse*), que no sólo produce el don, sino que -y ésta es la característica del don- también se ofrece a sí mismo, el Dador. No sólo porque la criatura procede de Dios, sino también porque su fin está en

Él. De este modo, Dios ofrece un hogar en el reino de lo infinito (es decir, de Dios) a la autotrascendencia esencial de la libertad finita; le ofrece el derecho de ciudadanía. Esto es algo que la libertad finita no puede reclamar por sí misma, por ejemplo, basándose en su propia estructura trascendental; cualquier "reclamación" de este tipo entraría en conflicto interiormente con el acto de acción de gracias por el don de sí misma.

Esto nos lleva al "otro lado", es decir, a reflexionar sobre la relación desde la perspectiva de la libertad finita. El hecho de que "deba" dar gracias por su propia existencia -y tampoco por la mera existencia, ya que ésta ha sido dotada del don inefable de la autodeterminación- no la convierte en no libre o servil frente a la libertad infinita, sino que es la expresión adecuada de su genuina libertad dada. Sin embargo, este imperativo (debe dar gracias) es un recordatorio constante de que debe su autonomía a la libertad infinita que da la libertad (realice o no el acto de acción de gracias), y de que sólo puede realizar su propia libertad en y a través de la libertad divina que así -dando la libertad- manifiesta su presencia. Esto resulta aún más claro cuando el aspecto del hombre que viene de Dios se complementa con su ida a Dios. La libertad finita debe trascenderse a sí misma, pero no puede anexionarse el ámbito de lo infinito. Al recordar el objetivo último de su autorrealización, se encontrará continuamente con el carácter de don del reino divino de una manera nueva y más elevada.

Sólo puede realizar y expresar verdaderamente su deuda si reconoce la presencia del Dador en el don de la libertad y, además, si reconoce que el ámbito en el que penetra -como ente finito, a través de la autotrascendencia- no es de su propiedad, sino un ámbito que le ha sido dado (y no sólo prestado) por el Dador. Aunque considere que su facultad de autotrascenderse es inherente a su naturaleza, todo acto que realiza en dirección a la trascendencia sólo puede llevarse a cabo porque el reino de la libertad infinita se ha revelado. Además, puesto que la libertad finita, al penetrar en este reino, es llevada más allá de sí misma, su acto mismo estará esencialmente codeterminado por la cualidad de acto de la libertad infinita.

Aquí vemos surgir ante nuestros ojos la esencia y el concepto de la *gracia*. La criatura está "en" gracia cuando sigue por sí misma su endeudamiento en ambos sentidos: hacia su origen y hacia su fin. La criatura no está "en" gracia, la gracia está de hecho retirada, cuando rechaza este acto fundamental, cuando se esfuerza por contentarse con la libertad que ha recibido e incluso por considerar esta libertad como

originaria de sí misma, imaginando que, en virtud de su estructura trascendente, puede abrir el reino de la autotrascendencia por sus propios esfuerzos. En última instancia, la criatura es sostenida en el ser (y en los actos que constituyen su existencia) por Dios, incluso en contra de sus deseos; aunque, en su autotrascendencia, se dirija hacia ciertos bienes finitos más que hacia Dios como meta final, sigue siendo sostenida por Dios, aunque inconscientemente. Esto está en la naturaleza de la criatura; a un nivel más profundo, surge de la fidelidad de Dios a su propósito como Creador. Pero la negativa de la criatura a reconocer la presencia del Dador *en ella* erige una barrera interna en su interior en virtud de su libertad finita, una barrera que excluye positivamente la entrega de Dios como su origen y meta.

Poco hay que añadir a modo de matización. Recordemos que, al hablar de Dios, no nos limitamos a categorías personales, sobre todo si se contraponen a categorías ónticas; la dimensión de lo personal es ella misma óntica. Y según el dictum de Plotino (que es y sigue siendo irreductible), Dios es lo que será, y será lo que es. Es decir, la presencia del Dador en el don [*Gabe*] (y en su tarea implícita [*Aufgabe*]), es decir, la gracia de Dios que se nos ofrece, puede y debe expresarse igualmente como una oferta de *amor* y una oferta de *ser* por parte de Dios. Y el "ser" no debe confundirse, por supuesto, con alguna "cosa".

Esto resulta cada vez más claro cuanto más nos sumergimos en la autorrevelación de Dios en Cristo, que nos abre el ámbito de la libertad infinita, que no está aislada de la libertad finita. Pues aquí el ser mismo de Dios coincide con su "ser don" y su "ser amor". Sin embargo, plantea una nueva pregunta: ¿Cómo se relacionan los acontecimientos en el seno de la Trinidad con la oferta de Dios de sí mismo, de la gracia, a la criatura? Esta pregunta tiene muchas capas y toca lo más profundamente misterioso; todo lo que podemos hacer aquí es esbozar su contexto. En la sección anterior vimos una convergencia entre la entrega completa de la criatura a la voluntad divina (o a la Idea eterna de la criatura en Cristo, como miembro de su Cuerpo místico) y el hecho de que la misma criatura naciera, junto con el Hijo, del seno primigenio generador del Padre. Tal criatura, por tanto, habría estado plenamente dotada del perfecto carácter-don de Dios (es decir, del Espíritu Santo: Rm 5,5). La no resistencia absoluta de la libertad finita a la libertad infinita lo pondría todo en marcha a la vez: se dejaría crear desde el Padre junto con el Verbo, el Hijo ("Hágase en mí según tu palabra"); dejaría entrar al Espíritu Santo,

don divino absoluto, y permitiría que este encuentro se tradujera en fecundidad, capacitando a la criatura para trascenderse perfectamente hacia Dios. Este movimiento significaría también el hacer presente (la encarnación) de Dios en el mundo, la superación de la distancia entre el cielo y la tierra. A partir de esta instancia "preeminente", la Idea perfeccionada, podríamos retroceder, por etapas, y reconstruir las diversas instancias defectuosas:

-el hombre que, en principio, no quiere ofrecer ninguna resistencia a Dios, pero no puede realizar totalmente este principio: tal hombre participa del ser "nacido de Dios" (es decir, participa de *la gratia sanctificans*)2 incluso cuando la fecundidad de su vida dentro de la libertad divina permanece limitada por sus debilidades;

- el hombre que no ofrece ninguna resistencia real a Dios porque aún no ha alcanzado la edad de la razón; participa de haber "nacido de Dios" en virtud de su solidaridad con la Iglesia (en el bautismo); su vida posterior decidirá si desea perseverar por este camino;

- el hombre que (en grados muy diversos) rechaza la presencia de la gracia infinita en su interior y vive así en una contradicción: en el plano personal, no reconoce lo que objetivamente debe a Dios (su ser y su libertad); por tanto, no puede participar en el "nacer del Padre" y, sin embargo, vive en él el ofrecimiento previo de amor de Dios (*gratia praeveniens, gratia actualis*); la gracia le permite acogerlo, pero puede endurecerse hasta el punto de lanzar un rotundo "no" al amor (el "pecado contra el Espíritu Santo").

La libertad infinita, por ser infinita por naturaleza, no puede dejar de estar presente allí donde está la libertad finita. Actúa a través de ésta, pero de un modo latente que permite a la libertad finita realizarse como auténtica decisión (a favor o en contra de su ser-en-Dios). Si decide correctamente, se elige simultáneamente a sí misma (que sólo puede realizarse en Dios) y a Dios; comprende que la inmanencia de Dios en ella, en la gracia, no es nada ajeno (*alienum*), como tampoco Dios mismo puede serle ajeno (*aliud*); todo lo relativo y creado viene a sí en lo Absoluto. Alcanza a la vez la participación en el Absoluto (al ser engendrado junto con el Hijo, "como en el cielo") y ejerce plenamente su don de libertad creatural (en última instancia, al encarnarse con el Hijo: "en la tierra").

*Tercer excursus: "La imagen y semejanza de Dios*"

Este tema es un poco prematuro aquí, ya que bíblicamente la frase se

refiere al hombre, del que aún no hemos hablado. Hasta ahora sólo nos hemos ocupado de la relación de la libertad infinita con la finita como presupuesto más formal de toda teoría teodramática; esto incluía incluso la libertad finita de los ángeles. No obstante, el tema puede incluirse aquí, ya que se refiere a la pura relación de diálogo entre el hombre y su Creador. Estos dos misteriosos conceptos caracterizan esta relación previa a toda acción.

Este par de conceptos -y sus implicaciones para los estudios bíblicos, la historia de la teología y la sistemática- ha sido objeto de un amplio abanico de monografías.[1] Hay que decir, sin embargo, que este tema, que fue central en el período patrístico y aún recibió la atención adecuada en la Escolástica, apenas desempeña ningún papel en las obras de los teólogos dogmáticos más modernos, aunque muchos de ellos insisten en su posición central.[2] Staudenmaier,[3] E. Brunner[4] y Karl Barth[5] son excepciones.

Varios elementos de tensión transforman la discusión de estos dos términos en una especie de campo de batalla. *En primer lugar,* está el hecho de que, aunque la frase de Génesis 1:26s. ocupa un lugar muy importante, no parece haber tenido mucha influencia en el Antiguo Testamento (a lo sumo en el Salmo 8), sobre todo si excluimos la ampliación explícita del texto del Génesis en Eclesiástico 17:1-14 y Sabiduría 2:23, que la Biblia protestante considera apócrifos; y que, en el Nuevo Testamento, la frase sólo se utiliza de pasada, en relación con el nuevo concepto cristológico de "imagen" (Col 3:10; 1 Cor 11:7; St 3:9). Sobre esta base, algunos exégetas han intentado restar importancia a este elemento y estigmatizar la posición central que adquirió en los Padres como una vía teológica errónea.[6] En respuesta, hay que decir que la formulación expresa en Génesis 1,26s. es sólo el resumen de una verdad fundamental que siempre se presupone en todo el drama bíblico que implica a Dios y al hombre. La teología tiene que dedicar explícitamente atención a esta verdad, y puede hacerlo de la manera más sencilla exponiendo la fórmula del Génesis.

*En segundo lugar*, existe un elemento de tensión dentro de la propia exégesis. Se refiere al significado real de las palabras hebreas *selem* ("imagen") y *demut* ("semejanza"). Durante mucho tiempo se procedió de manera más a priori y se buscó el carácter de imagen del hombre en lo que lo eleva por encima de los animales: la autoconciencia, la razón, el libre albedrío, la personalidad, la responsabilidad y luego en su posición dominante en el cosmos, que se destaca explícitamente (Gn 1,28). Del hecho de que, aparentemente de un tirón, la Escritura

diga que "Dios creó al hombre a su imagen y semejanza; varón y hembra los creó" (1:27), Karl Barth intentó concluir que el núcleo de la imagen era la relación hombre/mujer y las relaciones humanas en general, apuntando a una comunidad (trinitaria) en Dios mismo. A esta interpretación prematura se opusieron los exégetas, comenzando por H. Gunkel, luego, con más energía, P. Humbert,[7] secundado por L. Köhler,[8] en cierta medida por von Rad y Zimmerli y también J. J. Stamm.[9] Según el significado etimológico básico *de selem* (talla, estatua), consideraron que se refería a la forma corporal distintiva del hombre, en particular a su postura erguida. Por lo general, también insistían en que no debía excluirse el alma viviente, que hace que el cuerpo se mantenga erguido.[10] Se hacía referencia al pensamiento hebreo, que siempre ve al hombre como una unidad de cuerpo y alma, y también a las primeras ideas antropomórficas de Dios, que le atribuyen una forma corporal; o, por el contrario, a las ideas tardías del Libro de la Sabiduría (pues el primer relato de la creación en el Códice Sacerdotal es un documento tardío), que contemplaba una sabiduría encarnada en Dios como posible prototipo del hombre.[11] En cuanto al significado de "forma corporal", los estudiosos buscaron paralelismos y precedentes en el antiguo Oriente, en parte en la noción de que el dios se hace presente en su estatua,[12] en parte en la ideología de la realeza.[13] Sin embargo, como podemos ver hoy en día, estos diversos énfasis en el cuerpo conducen lejos de la afirmación fundamental directa y no demasiado precisa; sobre todo porque los estudiosos están de acuerdo en que el segundo término, "*demut*", es más probablemente una forma más generalizada y diluida de la primera[14] y que el compilador del Códice Sacerdotal no puede ser acreditado con antropomorfismos crudos.[15] "Imagen de Dios" sigue siendo, por tanto, un atributo del hombre: es creado diferente de los demás seres y es colocado en una "relación" particular con Dios,[16] tal como es, es decir, como ser entero, vivo, cuerpo-alma. El Salmo 8 habla de todo el ser humano, diciendo que Dios "lo ha hecho poco menos que los seres divinos y lo ha coronado de gloria y honor" -donde *kabod*, "gloria", es un predicado divino distintivo y *hadar*, "honor", incluye al menos lo físico- "has puesto todas las cosas bajo sus pies. . . ." "Así, el hombre se caracteriza como una criatura cuyo ser no procede de abajo; debido a su origen, su ser apunta hacia la región superior".[17] El hecho de que Dios ha puesto su mano sobre él se muestra en el mandamiento que le prohíbe derramar sangre humana; Génesis 9:6 lo remonta al hecho de que Dios ha creado al hombre a su propia imagen. "La vida humana,

entre todas las demás vidas, es la más cercana a la divina; es un espejo de ésta, por lo que nadie puede pretender interferir en ella, y mucho menos extinguirla "[18]. Esto es un indicio de la misteriosa nobleza del hombre.[19] ¿No implica esto que, del mismo modo que el original, Dios, no puede definirse, tampoco puede definirse la copia, la "imagen", cuyo carácter distintivo proviene precisamente del hecho de que representa, en términos mundanos y creados, esta realidad divina indefinible? Epifanio (*Haer*. 70) se sintió obligado a sacar la conclusión de que nadie debe intentar una definición más precisa de lo que constituye la imagen divina en el hombre, puesto que sólo Dios la conoce.

Por otra parte, ambas se ordenan esencialmente entre sí; esto puede expresarse con la palabra *analogía* (que también implica una misteriosa e irreductible "semejanza en la desemejanza"). Puesto que Génesis 1:26 y ss. se refiere a la *esencia* distintiva del hombre, todos los exégetas de actuales (y, siguiéndolos, los teólogos, tanto protestantes como católicos) coinciden en que la "imagen" -cualidad- del hombre -incluso después de haber caído de Dios- no puede perderse.[20] Puesto que se trata de un caso de realidad increada y realidad creada, es difícil ver cómo podría evitarse aquí la expresión *analogia entis*. Para eludirla, Karl Barth la entiende como analogía de relación (permanente): así como el hombre, para ser hombre, debe relacionarse necesariamente con sus semejantes, Dios, para ser Dios, debe relacionarse consigo mismo de forma trinitaria (*analogia proportionalitatis*). Pero, incluso según esta definición relacional, no deja de ser un caso de realidad, *ens*. Del mismo modo, aunque no tan a la defensiva como Barth, Gordon D. Kaufmann ve la analogía como una *analogia historicitatis* (o *dramática*) en la medida en que la esencia del hombre (tanto socialmente como individuo) consiste en determinar y ser determinado por la historia, mientras que la esencia de Dios consiste en determinarse a sí mismo en su *aseidad* (es decir, en la Trinidad); en otras palabras, su origen está en sí mismo.[21] H. Thielicke quiere reconocer el aspecto ontológico de la analogía, pero al mismo tiempo quiere prohibir al hombre que dedique a esta semejanza con Dios cualquier "atención" que pueda desviar su mirada de Dios y hacia sí mismo: "Contra esto, hay que insistir en que un autoconocimiento sobrio por parte del hombre, reconociendo que es una "imagen", indica claramente que debe su existencia a Dios, su origen; no *es como tal* y por necesidad una "*incurvitas* piadosa".[23]

El descubrimiento de que, desde el punto de vista filosófico, la

afirmación del Génesis -es decir, la semejanza del hombre creado con el Dios increado- implica la *analogia entis* pone de manifiesto un *tercer* clímax de tensión en la doctrina de la "imagen". A pesar de lo que ya hemos dicho sobre el carácter misterioso de esta relación de "semejanza", no podemos eludir la pregunta: ¿En qué consiste esta "semejanza" que, a diferencia de los animales y otros seres del mundo, posee el hombre? En primer lugar, obviamente, pensamos en la naturaleza del hombre como espíritu y persona; podemos subrayar la razón del hombre o la libertad del hombre (que son dos aspectos de la misma cosa), de lo que resulta la posición dominante del hombre sobre el resto de la creación, como encontramos subrayado en el Génesis. Hemos escuchado las objeciones de los exegetas: se piensa que *selem* se refiere sobre todo a la forma (corporal); y podemos tomar nota de las objeciones de los teólogos dogmáticos protestantes que temen que, bajo la apariencia de "espíritu", se insinúe en la Biblia el pensamiento griego. Pero, como hemos visto, la exégesis se ha alejado del énfasis unilateral en lo físico; de lo que se trata es del hombre vivo visto como una totalidad. De hecho, los Padres de la Iglesia plantean a menudo la pregunta explícita: ¿No puede el cuerpo humano -sobre todo teniendo en cuenta la Encarnación del Hijo y la resurrección de la carne- formar parte también de la imagen de Dios?[24] En efecto, aquí nos encontramos en la frontera entre la filosofía (griega), que establece lo que es propio del hombre, su naturaleza espiritual, pero luego se ve obligada a tratarla como absoluta; y la teología (bíblica) que, a partir de una revelación que la razón no puede desentrañar, es capaz de afirmar que el cuerpo mortal forma parte de esa totalidad a la que Dios quiere envolver en su salvación y hacer partícipe de su inmortalidad. Una vez más, *la analogia entis* conduce lógicamente a una integración de la reflexión filosófica (en la medida en que ve correctamente) en la antropología teológica. El pensamiento cristiano se equivoca cuando pretende deducir toda la antropología de una Biblia limpia de sus porciones helenísticas y filosóficas, en lugar de mantenerse abierto a los descubrimientos de la sabiduría racional. Con respecto al problema de la "imagen", G. Söhngen nos ha dado la integración más convincente de este tipo; cualquiera que piense realmente en la revelación ya está filosofando, en solidaridad con otros que piensan y filosofan. Ireneo comienza su antropología en compañía de los gnósticos de , pero finalmente la desarrolla en oposición a ellos;[25] Clemente de Alejandría comienza con los gnósticos y pitagóricos.[26] Algo similar podría decirse de Orígenes y los

capadocios. La distinción hecha por primera vez por Juan Damasceno entre una imagen "*kata physin*" (Hijo-Padre) y "*kata thesin*" (artefacto-artista) puede remontarse a raíces platónicas y aristotélicas27 pero es ideal para mantener la ortodoxia: "Cristo es la imagen natural del Padre, y el hombre es imagen de Dios por medio de la imitación".28 Ladner dice: "La semejanza con Dios o con Cristo, como tema del pensamiento patrístico, surge así de una combinación de ideas bíblicas y helenísticas en las que el elemento cristiano era naturalmente predominante."29 Pero esto también se aplica a afirmaciones dentro de la propia Biblia, por ejemplo, el capítulo 17 del Eclesiástico30 y Sabiduría 2:23, donde la imagen reside en la "imperecedera" (o "eternidad") del hombre (no del "alma") y la muerte "entró en el mundo por la envidia del diablo": aquí tenemos ideas platónico-estoicas mediando entre la doctrina de la "imagen" de la Antigua Alianza y la de la Nueva. Este legado de ideas se transforma automáticamente cuando se introduce en la relación entre la libertad infinita y la finita, pero sigue siendo indispensable para que haya una reflexión sobre la revelación que se adecue a la dignidad del hombre, es decir, que no se aferre a la letra. Por consiguiente, no se puede tachar de falsa pista el enorme esfuerzo de la especulación patrística y escolástica sobre la "imagen", tanto más cuanto que ha procedido de manera muy matizada.

De hecho, sin embargo, es precisamente este enfoque matizado el que suscita hostilidad, produciendo *un cuarto* elemento de tensión. En parte, los Padres retomaron los dos términos que aparecen en el Génesis, "imagen" (*selem*) y "semejanza" (*demut*), y reflexionaron sobre la distinción implícita en la Biblia entre la naturaleza imperecedera del hombre y su alejamiento de Dios; este alejamiento trajo consigo la sentencia de castigo de Dios, a saber, la retirada parcial de su posición dominante en la naturaleza, la muerte (Sab 2,23; cf. 6,19) y un alejamiento universal de Dios. En consecuencia, introdujeron una distinción teológica entre dos elementos o fases de la imagen que, aunque indudablemente no puede leerse del texto literal, estaba en sí misma justificada y era inevitable.

Sin embargo, desde el principio, esta distinción, que puede describirse burdamente como la que existe entre los aspectos óntico y ético de la imagen, aparece en compañía de otra distinción aún más importante en la historia de la teología, que fusiona este cuarto con un *quinto* elemento de tensión. Se trata de la distinción entre la "imagen" del Antiguo Testamento, que se aplica al hombre en general, y la "imagen" del Nuevo Testamento, que -y esto es algo totalmente nuevo-

es sólo Cristo. En efecto, Él es la expresa "semejanza de Dios" (2 Co 4,4), "imagen del Dios invisible" (Col 1,15). Por eso debemos "conformarnos" a su imagen (Rm 8,29; 2 Co 3,18); "así como hemos llevado la imagen del hombre de polvo (Adán), llevaremos también la imagen del hombre del cielo" (1 Co 15,49). Si se combinan las dos tensiones ("semejanza a la imagen" e "imagen terrenal y celestial"), se producen fugas complejas; las dos pueden tratarse de forma relativamente aislada, pero también pueden fundirse de tal modo que el primer motivo esté enraizado en el segundo desde el principio.

Esto es inmediatamente visible en *Ireneo*. Pues en Cristo, el hombre

> se perfecciona según la imagen y semejanza de Dios. La verdad de esto se manifestó cuando el Verbo de Dios se hizo hombre, asimilándose al hombre y a la humanidad, para que el hombre, haciéndose semejante al Hijo, llegara a ser precioso a los ojos del Padre. En otros tiempos se decía que el hombre había sido creado a imagen de Dios, pero no era una verdad manifiesta, porque el Verbo según cuya imagen había sido creado el hombre era invisible, por lo que la semejanza se perdía fácilmente. Pero el Verbo, haciéndose carne, estableció firmemente ambas cosas: demostró la verdad de la imagen convirtiéndose precisamente en lo que era su imagen y restauró la semejanza asimilando al hombre al Padre invisible por mediación del Verbo ahora visible (*Adv. Haer*. V, 16, 2).

Ireneo también puede expresar esta idea clara y fundamental de otra manera, sin distinguir los términos;[31] también puede precisarla más, diciendo que, por el pecado, el hombre, que consta de cuerpo, alma y Espíritu (Santo), pierde el Espíritu y, por tanto, su "semejanza" con Dios; sólo ha conseguido aferrarse a la "imagen".[32]

Las distinciones de Ireneo proporcionan la base para una teología más matizada de la "imagen"; no se puede prescindir de sus elementos, a pesar de las polémicas protestantes. Así, se distingue entre un constituyente esencial de la naturaleza del hombre, que no puede perderse ni siquiera en el pecador (Ireneo lo define como "cuerpo-alma" y como imagen inicialmente oculta del Logos), y el don del Pneuma (gracia), que da al hombre una verdadera semejanza con Dios y que *puede* perderse. Por supuesto, los Padres no hacen la distinción entre naturaleza y sobrenaturaleza que se hace en la teología técnica moderna; sin embargo, no está nada claro por qué, desde el punto de vista de esta última, habría que polemizar contra el análisis de la "imagen" en un elemento "natural" y otro "sobrenatural".[33] Luego está la distinción entre una imagen (por así decirlo) incipiente en el primer Adán, que implica una diferencia totalmente apropiada entre su ser

esencial y su realización activa mediante opciones conformes a la voluntad de Dios, y una imagen que sólo se desvela plenamente en Cristo, el Segundo Adán. Esta segunda imagen no sólo restaura la primera, sino que hace que se trascienda a sí misma y alcance una semejanza totalmente inesperada con Dios. En tercer lugar, hace posible expresar la misma estructura básica (según la perspectiva) de las formas más variadas. Esto sucede a menudo en el mismo escritor; se considera que el contexto justifica el uso de un giro particular de la frase.

Aquí surge, sobre todo, la posibilidad de definir la "imagen" de Dios en el hombre como libertad finita (que naturalmente sólo es concebible en una naturaleza racional) y de situarla en la esencia de esta libertad; debe actuar como tal, es decir, debe decidir acercarse a Dios -y realizar así la "semejanza" que ya posee- o alejarse de Dios, perdiendo así esta semejanza. Así es como *Tertuliano* define la imagen, aunque con algunos préstamos de Ireneo.[34] Sólo Dios, dice, es bueno según su esencia, porque no tiene principio. (El hombre existe por ser instituido *(institutione*); puesto que tiene un principio, también tiene una forma de ser que es buena en cuanto tal, porque su Creador es totalmente bueno.

> Pero el hombre ha de poseer como propio el bien que Dios ha puesto a su disposición; ha de convertirse en propiedad y "naturaleza" del hombre, por así decirlo; por consiguiente, desde su mismo comienzo (*institutione*), se le ha dado libertad y capacidad de decisión, lo que inclina la balanza a favor del bien que Dios le ha dado, de modo que en adelante el hombre debe producir el bien con toda libertad.[35]

Aquí la libertad se concibe a la manera estoica: la disposición buena, natural (*physis*, lo que Tertuliano llama *forma* y *dispositio ad bonum* = la *imago* óntica), si ha de ser éticamente buena, debe ejercitarse en decisiones libres; la única diferencia es que, para el cristiano, Tertuliano, esta disposición ha sido instituida (*instituta*) por Dios, y la capacidad de actuar libremente le ha sido "concedida" (*emancipatum*). De hecho, esta imagen del hombre en su realidad cuerpo-alma ha sido creada a imagen y semejanza de Cristo, el "hombre más verdadero y fiable";[36] el primer Adán tiene su libertad con vistas al Segundo. Este fuerte énfasis en la libertad como núcleo de la imagen de Dios -pero una libertad que, fundamentalmente, debe elegir para poseerse a sí misma- se continúa en *Orígenes*,[37] que puede utilizar ambas formas de hablar: Como Ireneo, puede distinguir la imagen (como "naturaleza") de la semejanza (como "asimilación") -una distinción que se repetirá,

por ejemplo, en Basilio38 y Máximo el Confesor39 ; y, como Tertuliano y los Padres latinos posteriores (Ticonio, Ambrosio, Agustín y también Gregorio de Nisa y Cirilo de Alejandría), puede ver "imagen y semejanza" como una unidad. En el lado cercano de esta separación encontramos las dos ideas fundamentales: Cristo es la auténtica imagen del Dios invisible40 ; y el hombre, en su mejor momento y más espiritual, es "según la imagen "41. Esta dimensión espiritual, por supuesto, es la que relaciona al hombre con el Logos; por tanto, es también la dimensión de la libertad. Para Orígenes, esta última no es (como se dice a menudo) una sublime indiferencia en la elección; ese aspecto sólo se subraya con fines polémicos, antignósticos. Desde este punto de vista, Orígenes puede distinguir de vez en cuando claramente entre "imagen" y "semejanza"; las distinciones filosóficas (la disposición y su desarrollo) se remontan a los rasgos del Génesis. Aquí, inicialmente, habla de dos aspectos, mientras que más tarde sólo habla de la imagen, entendiendo por tal la disposición y su capacidad de realización, que sólo se alcanza mediante una conducta ética.43 En otros lugares, la imagen plenamente realizada es el concepto final.44

En *Gregorio de Nisa* predomina la idea cristocéntrica. Cristo (y el cristiano que se modela según él) es *la* Imagen, hasta el punto de que la primera creación "a imagen y semejanza" sigue siendo puramente ideal, mientras que la segunda, concreta, contiene ya una mezcla de desemejanza (anticipando la Caída). La libertad finita, en su anhelo, penetra cada vez más profundamente en la libertad infinita: es el progresivo desvelamiento de la imagen; o, más exactamente, la Imagen original [*Urbild*] se refleja y se hace cada vez más presente en la copia [*Abbild*].45 Pero precisamente en este punto, donde se trata de penetrar a través de la transparencia cada vez mayor de la imagen hasta su fuente, confluyen las dos terminologías. De nuevo vemos el pensamiento platónico casado con el cristiano; así como, en Plotino, el *nous* y el alma encuentran su verdadero centro, no en sí mismos, sino en ese punto medio en el que coinciden todos los puntos medios, en el cristianismo la libertad finita encuentra su plenitud, su liberación última, en esa libertad que es absoluta e infinita. En la Edad Media, Bernardo, Guillermo de San Thierry y Ricardo de San Víctor lo describirán así.

Ahora bien, en Plotino, pero también en el cristianismo si tenemos en cuenta la unidad de Dios, la libertad infinita carece de imagen. Si miramos de la libertad finita a la infinita, es decir, de un modo "ascendente", la "imagen" actual en la libertad finita persiste mientras

se trasciende a sí misma hacia la libertad infinita, en lo que Gregorio de Nisa llama "*epektasis*" y los teólogos medievales llaman "*excessus*". Aquí la imagen es asumida en la semejanza; encontramos las semillas de esto incluso en Agustín46 (como un eco de Plotino), y la consecuencia es que se produce un cierto olvido de Dios, un aflojamiento del movimiento hacia Dios, que oscurece la imagen, la cubre y la ataca. Por otra parte, Agustín, junto con Gregorio de Nisa, recomienda incansablemente el camino interior como la vía primordial para buscar a Dios en nuestra propia alma-espíritu y contemplarlo como en un espejo; no para que nos detengamos totalmente en nosotros mismos (*"¡transcende te ipsum!"*), sino para que nos lancemos enteramente en el movimiento hacia Dios. *Bernardo* retoma esta línea de pensamiento (en el *Sermo* 81 *de Cant.*), destacando característicamente el aspecto de la libertad, que él considera como la principal semejanza del hombre con el Verbo divino.47 Sin embargo, debido a sus orígenes neoplatónicos, este movimiento ascendente de autoinmersión en el suelo divino primigenio (que alcanza su forma completa en Eckhart) tiene dificultades para preservar la distancia entre la criatura y el Creador. En algunas de las formulaciones más extremas de Orígenes, todas las almas desembocan en el único sol de la divina *henad* al final de los tiempos; lo mismo ocurre en Escoto Erígena; y, en la escuela de Chartres, el mundo divino de las ideas se existencializa. "Pablo", dice Herbert de Boseham,

> el que aprendió los misterios nupciales mientras era transportado al tercer cielo, parece enseñar que el Espíritu increado y los espíritus creados, que sin embargo fueron eternos en el Espíritu eterno de Dios durante toda la eternidad, constituyen juntos una especie de unidad perfectamente realizada. Así, todos los espíritus de los bienaventurados estarán como transustanciados.48

Esta tendencia predominantemente platónica y ascendente, que tiende a disolver la "imagen" en la "semejanza", se equilibra con el doble pensamiento cristiano de que la libertad infinita produce por sí misma una Imagen, el Hijo eterno, dentro de la Divinidad, sentando así en él las bases para las imágenes de las criaturas finitas. Por consiguiente, la asimilación de la libertad finita a la infinita tiene como ideal y meta un prototipo infinito [*Urbild*], pero no deja de *ser* una imagen [*Bild*], y además encarnada. El encuentro entre la imagen (ascendente) y el prototipo (descendente) conduce, no a la identidad, sino a una unión nupcial, como insiste enfáticamente Bernard.49 Puede hablarse de una cierta "*liquefactio formarum*" cuando los elegidos entran en la Jerusalén

eterna, la Esposa del Verbo[50] , ya que el Hijo, el Prototipo [*Urbild*], engloba y reelabora en sí mismo todas las copias [*Abbilder*]; sin embargo, no se trata de absorber y extinguir las imágenes finitas, sino de fijarlas dentro de la Idea abrazadora; pues es dentro de esta Idea, desde toda la eternidad, donde fueron concebidas y creadas como individuos. Es cierto que tanto la Imagen eterna como la imagen creada -utilizando una de las categorías favoritas de Buenaventura- son *expressio* del Fundamento primigenio generativo-creativo de Dios, pero incluso cuando la imagen creada es adoptada en el misterio de la generación -para ser "nacida de Dios"- la distinción fundamental permanece: "*Fatemur similitudinem, aequalitatem renuimus*" (Bernardo)[51].

El tema de la correspondencia entre la idea divina y la realidad creada vuelve a ocupar un lugar central en *F. A. Staudenmaier*. En primer lugar, las dos cosas, el designio eterno del mundo en el conocer y querer de Dios y el mundo creado concretamente, se distinguen claramente (al contrario que Hegel) y, sin embargo, se consideran inseparables. Del mismo modo que la Idea esboza de antemano toda la historia de la Encarnación del Hijo y de su Iglesia, también contiene las ideas individuales de cada personalidad cualitativamente única, que es "un pensamiento distintivo por parte de la Divinidad", por el que cada individuo debe esforzarse al ser inspirado por el Espíritu Santo.52 Pero todo esto tiene lugar dentro de la totalidad abarcadora de la Idea; el punto en el que se inserta un hombre (su carisma particular) lo determina el Espíritu Santo. En opinión de Drey, naturaleza y vocación sobrenatural se ven en completa unidad sobre la base de la Idea total, de modo que (como en Gregorio de Nisa, por ejemplo) el proceso de "semejanza" se esfuerza, a través de la operación del Espíritu, hacia la imagen originalmente perfecta -la imagen "sobrenatural" que reside en la plenitud de Cristo[53]. Aunque la imagen no se pierda, porque Dios ha seguido acompañando al pecador, el pecador en sí mismo sigue siendo una persona "sin valor", "puramente finita".54 Adquiere la auténtica condición de persona, junto con su destino eterno, únicamente de Dios, que también le asigna la fuerza para alcanzarla. Staudenmaier es muy consciente de que la libertad del hombre está implicada en la libre ordenación del mundo por parte de Dios.[55] Puesto que siempre reflexiona sobre la base de la idea concreta de una creación en Cristo,[56] es bastante inapropiado sugerir que no ha dedicado suficiente atención a la posibilidad(...) de un destino final natural para el hombre.[57] Para

Staudenmaier, sin embargo, la idea concreta es ese medio vivo dentro del cual la libertad finita es capaz de perseguir su destino, lo que ciertamente requiere "la libre autodeterminación del hombre, que coincide con su capacidad de tomar decisiones respecto a sí mismo".

> Pero el perfeccionamiento subjetivo del hombre no puede añadir nada a la perfección divina objetiva; no puede complementarla ampliando su alcance; no puede realzar su valor en virtud de su contenido; todo lo que puede hacer es entrar en ella, comprenderla, quererla y realizarla aplicándola libremente a sí mismo. De este modo, la Divinidad ha dejado al hombre tal como es -en virtud de la naturaleza y de la gracia- para sí mismo; y así, puesto que la gracia es totalmente libre, ha dejado la obra de la libertad a la libertad misma58.

Si incluimos este tremendo riesgo por parte de Dios al entregar su Idea, al menos en parte, a la libertad del hombre, podemos describir la Idea divina como un pensamiento vivo que se realiza a sí mismo.59 La doctrina de la redención debe mostrar que el mal uso del poder finito de elegir es "inevitable" y "no puede hacerse imposible "60 y cómo puede superarse dentro de la Idea abarcadora de Dios.

El concepto de "imagen" de Staudenmaier es prácticamente idéntico al de Gregorio de Nisa: es protológico e ideal, por una parte, y escatológico y cristológico, por otra. Y en cuanto a la "semejanza" -la asimilación del hombre a esta imagen por la gracia del Espíritu y por el esfuerzo moral humano- es un clemento dinámico, parte de la imagen. No hay otra manera de entender la afirmación de que la unión última de la criatura con Dios, es decir, la perfecta "semejanza con Dios", va más allá de la "imagen" que el hombre tiene de Dios61. Staudenmaier revitalizó la preocupación teológica y antropológica de los Padres y de la Alta Escolástica de su tiempo (el tiempo de Hegel, Schelling, Günther y la escuela de Tubinga); hoy es preciso presentar la idéntica preocupación, expresada quizá de forma ligeramente modificada, es decir, en términos de la no heteronomía de la libertad finita dentro del carácter absoluto de la libertad infinita.

El núcleo del argumento de Staudenmaier se formula de nuevo en la "Denklehre" *de M. Deutinger*; dejemos que las palabras de este último concluyan nuestras observaciones sobre la libertad finita e infinita:

> En el hombre, naturaleza y libertad se enfrentan como opuestos. Esta oposición sólo puede resolverse mediante la revelación de una Voluntad divina superior, de tal modo que el hombre, al adherirse a esta Voluntad, toque tanto el fundamento del ser como el fundamento de la libertad. Por otra parte, si el hombre niega la Voluntad divina, niega

también el fundamento de la libertad y, por tanto, también el fundamento del ser, poniéndose en contradicción con ambos. Por consiguiente, para que el libre albedrío sea verdaderamente libre, debe reconocer un ser -a saber, la libertad- superior tanto a la existencia como a la relación. Si hubiera un ser necesario superior a la libertad, disolvería toda libertad relativa y toda elección. Debemos suponer una Voluntad absoluta si queremos comprender la ley que se encuentra en la voluntad relativa. Esta Voluntad, esta personalidad superior, es absoluta porque no está ligada a la existencia, sino que es una con el ser. . . . El ser es libertad y la libertad es el ser62.

# C. MAN

## 1. *El hombre indefinible*

Toda la sección sobre "libertad infinita y finita" era una especie de "Prólogo en el Cielo";[1] se presentaba bajo una forma abstracta e ideal que permitía aplazar la pregunta: "¿Qué clase de ser es el hombre, que está así dotado de libertad finita?". En la mayoría de los casos, al menos, bien podría haber sido un ángel. Las antiguas cosmologías teológico-filosóficas (Agustín) comienzan a menudo con una descripción del mundo de los espíritus. Aunque en la revelación bíblica estos espíritus desempeñan un papel inexplicable -ya hablaremos de ellos a su debido tiempo-, es el hombre, el "socio" de Dios, el que constituye el centro de interés. La relación entre la libertad infinita y la finita puede constituir el dato formal básico de toda teoría teodramática, pero una vez que el hombre aparece en toda su concreción, este drama se vuelve repentina y abruptamente real. Tan real que ni siquiera podemos alcanzar un punto de vista externo desde el que contemplarlo y evaluarlo; estamos atrapados en el drama, no podemos apartarnos de él ni concebirnos al margen de él.

Esto significa que, si queremos preguntarnos por la "esencia" del hombre, sólo podemos hacerlo en medio de su representación dramática de la existencia. No hay otra antropología que la dramática. Por eso el tema ni siquiera podría surgir en el marco de la estética teológica. Sólo dentro del drama en curso podemos preguntarnos si hay algo esencial y (relativamente) inmutable en todos los actos y estados del hombre, y qué podría ser. Teológicamente hablando, podemos preguntar cuáles son las implicaciones, sobre la base de este "tercer acto" que la humanidad está representando actualmente, para el primer acto, el *status naturae integrae*, el segundo, el *status naturae lapsae*, y el último acto, el *status naturae glorificatae*. Sin embargo, si seguimos en este modo teológico, no podemos imaginar estos "actos" de la naturaleza como una sucesión puramente temporal de estados diferentes y mutuamente excluyentes, ya que la *natura reparata* que designa aproximadamente nuestro lugar en el drama coincide en gran medida con la *natura lapsa* y, sin embargo, puede participar prolépticamente (*spe, non re*) en el estado último. Más difícil es la cuestión de si un niño, por ejemplo -o, más exactamente, un niño

bautizado o incluso un santo- puede participar en el *status naturae integrae* o en el estado supralapsario, y en qué medida.

Aquí y ahora el hombre sabe que se encuentra en una condición de alienación, habiendo caído de su origen; este teorema no es en absoluto exclusivo de la Biblia: es propiedad de la humanidad en su conjunto. La metafísica religiosa india se basa en él, así como la doctrina de Platón sobre la caída del alma de la contemplación del reino de las Ideas. En otras filosofías, las que conciben las cosas en términos de macrocosmos y microcosmos, el teorema pasa a un segundo plano e incluso desaparece por completo: en este caso, la tarea del hombre consistiría simplemente en asimilarse al modelo sano del ser, es decir, a la naturaleza en sentido amplio. Hay muchas gradaciones entre estos puntos de vista, y también se reflejan dentro de la propia teología cristiana; en un extremo tenemos la mera *spoliatio in gratuitis* (donde la "naturaleza" mantiene su identidad), y en el otro extremo tenemos una *corruptio naturae* total como resultado de la Caída original. Por tanto, también en la antropología cristiana queda abierta la cuestión de cuánto de la "esencia" original del hombre se ha conservado en la "escena" que se representa actualmente.

Ya hemos hablado de la finitud de la libertad sin describirla concretamente. Si ahora procedemos sobre la base de la existencia realista del hombre, tal como la conocemos, esta finitud manifestará los rasgos más llamativos y diversos. Según nuestra experiencia, nuestra libertad personal sólo opera dentro de una naturaleza espiritual universal que tiene sus propias reglas de pensamiento y que necesariamente establece metas y abarca valores; todos participamos de ella, aunque personalmente no participemos de la libertad de los demás. Además, aprendemos que nuestra libertad descansa en un sistema orgánico y mecánico muy sutil, que a su vez depende de un mundo externo determinado, y que no puede separarse, ni siquiera por un instante, de este sistema. Por último, nos damos cuenta de que esta libertad está "atada" de un modo que le resulta totalmente desconcertante, no por los instintos o las pulsiones como tales, sino por su poder aplastante: "Porque no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco" (Rm 7,15). El Apóstol sigue discerniendo una especie de contradicción en el hombre: "Veo en mis miembros otra ley que lucha contra la ley de mi mente y me hace cautivo de la ley del pecado que habita en mis miembros" (Rm 7,23). Aquí se ve con toda claridad que la condición en la que se encuentra el hombre sólo puede

ser una "escena" dentro de una acción dramática; apunta hacia atrás, hacia sus orígenes, y hacia adelante, hacia un destino, por muy ocultos que éstos estén y por imposible que sea reconstruirlos.

Sin embargo, ni siquiera necesitamos recurrir a categorías teológicas para demostrar esta contradicción, este hiato en el hombre. Su situación extrañamente expuesta en el ámbito del cosmos es explicación suficiente: está enraizado en él con toda su naturaleza física y sensorial y, al mismo tiempo, se eleva por encima de él con sus facultades intelectuales y espirituales, que no son sólo teóricas, sino también prácticas y éticas. Pero esta dimensión que se eleva por encima de lo material no es simplemente una continuación elevada del nivel sensorial e instintivo (como quería decir Nietzsche, por ejemplo): también es en realidad contraria a él. Y a veces, ya sea en las imágenes filosóficas del mundo (Klages) o como resultado de la simple observación de la vida, esta contrariedad puede alcanzar el nivel de la destrucción mutua. Que hable de ello un poeta:

> Existe una extraña dualidad en el ser humano que da lugar a una paradoja ética. Tenemos definiciones de las cualidades buenas y de las malas; no cosas cambiantes, sino generalmente consideradas buenas y malas a lo largo de las épocas y de las especies. De lo bueno, pensamos siempre en la sabiduría, la tolerancia, la bondad, la generosidad, la humildad; y las cualidades de crueldad, avaricia, interés propio, codicia y rapacidad se consideran universalmente indeseables. Y sin embargo, en nuestra estructura social, las llamadas y consideradas buenas cualidades son concomitantes invariables del fracaso, mientras que las malas son las piedras angulares del éxito. Un hombre -un hombre del punto de vista- aunque amará las buenas cualidades abstractas y detestará las malas abstractas, envidiará y admirará, sin embargo, a la persona que por poseer las malas cualidades ha tenido éxito económico y social, y despreciará a la persona cuyas buenas cualidades han causado el fracaso. Cuando un hombre con tal punto de vista piensa en Jesús o en San Agustín o en Sócrates, los mira con amor porque son los símbolos del bien que admira, y odia a los símbolos del mal. Pero en realidad prefiere el éxito al bien. En un animal distinto del hombre sustituiríamos el término "bueno" por "cociente de supervivencia débil" y el término "malo" por "cociente de supervivencia fuerte". Así, el hombre en su estado pensante o de ensueño admira la progresión hacia la extinción, pero en el estímulo irreflexivo que realmente le activa tiende hacia la supervivencia. Quizá ningún otro animal esté tan dividido entre alternativas. El hombre podría describirse de forma bastante adecuada, aunque simple, como una paradoja de dos patas. Nunca se ha acostumbrado al trágico milagro de la conciencia. Tal vez, como se ha sugerido, su especie no está consolidada, no se ha fusionado, sino que aún se encuentra en un estado de devenir, atado por sus recuerdos físicos a un pasado de lucha y supervivencia, limitado en su futuro por el desasosiego

del pensamiento y la conciencia.[2]

Este pasaje está tomado al azar de entre un gran número de pasajes similares. Este hiato o "fallo" estructural fundamental también puede describirse en otras categorías y bajo otros aspectos, como por ejemplo en la oposición de Sócrates y Calicles en el *Gorgias* de Platón. Calicles sólo reconoce el punto de vista del poder y del éxito; los argumentos filosóficos de Sócrates le parecen irreales y alejados de la vida. ¿Acaso puede entenderlos, y mucho menos hacerles justicia? Abandona prematuramente la escena y deja solo al filósofo para que ajuste cuentas, a su sublime manera, con la política del poder ateniense; al hacerlo, tiene la premonición de su propia destitución violenta. Del mismo modo, en el sombrío diálogo entre atenienses y melios (en Tucídides V, 85-112), el punto de vista de la parte más fuerte se opone al de la equidad y la sinceridad. Los atenienses dicen:

> No creas que ignoramos que, entre los hombres, sólo puede haber justicia donde los poderes son iguales; el poderoso hace lo que le conviene, y el débil debe soportarlo. . . . En nuestra opinión, el derecho del más fuerte se aplica a todo el mundo y a la divinidad en la que creemos, y esto concuerda con la experiencia del hombre. . . . Tampoco debes aferrarte a la noción de honor, que tan a menudo ha llevado a la ruina a hombres en peligro; muchos han sido incitados, por el seductor sonido de la palabra "honor", a lanzarse libremente y para siempre a su propia destrucción. . . .

(Hesíodo consideraba que el derecho del más fuerte era una ley natural en el reino animal, y quedaba abierta la cuestión de hasta qué punto *nomos* coincidía con *physis*. . . .) Después de la batalla, todos los hombres de Melos fueron masacrados.

Hay pocas esperanzas de que el hombre experimente un cambio sustancial en el tiempo histórico empírico, si hacemos caso a los argumentos de los biólogos y de los antropólogos que adoptan un punto de vista biológico. Destacan que, desde su nacimiento, el hombre tiene una relación con el mundo que es esencialmente diferente de la de los animales: la naturaleza espiritual del hombre se compra a un precio, a saber, se encuentra con que es "el eterno protestante", que se opone a las leyes de la autoconservación (Max Scheler),[3] aunque el espíritu tenga que extraer todo su poder de negación, de iniciar su propia acción, de esos mismos instintos. El precio del ser espiritual es que, a diferencia de los animales, cuya existencia puede calificarse de "céntrica", la existencia del hombre es "ex-céntrica" (Helmut Plessner): el propio centro del hombre mantiene

"una cierta distancia consigo mismo, de modo que, mediante esta distancia, facilita la reflexividad total del sistema vital". "La vida del hombre se posee a sí misma. . . El yo es el punto de fuga de la interioridad personal que se halla "detrás de sí mismo", apartado de todos los acontecimientos vitales posibles, en virtud de su propio centro, constituye el espectador de este escenario interior".[4] De ello resulta "un verdadero hiato en la naturaleza del hombre. El hombre vive a ambos lados de este hiato "[5]. "Esta excentricidad presenta a la persona implicada en ella una contradicción insoluble", de hecho, "sigue siendo un absurdo incluso cuando se encarna en la realidad"; sigue siendo "una ininteligibilidad sobreentendida".[6] El hombre no tiene hogar, y esto le obliga, "desplazado, necesitado y desnudo" como está, a construir una casa de cultura, una naturalidad artificial; pero en última instancia no puede crear así un hogar para sí mismo. Según Plessner, incluso el concepto de Dios, la Tierra absoluta del mundo, permanece orientado al círculo de la naturaleza, mientras que el signo del hombre es "la línea recta de la infinitud sin fin".[7] Así, según Arnold Gehlen,[8] el hombre es el ser que se ve obligado a llegar a alguna visión de sí mismo, que constituye "una tarea a realizar".[9] Esto es así no sólo en lo que respecta a la "historia superior" de su constitución, que lo diferencia del reino animal, a saber, su capacidad de reflexión y de habitar un entorno abierto en lugar de cerrado (J. von Uexküll); pues la "historia superior" determina la estructura del conjunto, hasta los cimientos del cuerpo y sentido. El hombre es "un prototipo de toda la naturaleza. Es único, nunca antes se había intentado nada parecido";[10] puesto que el hombre es su propia tarea, la naturaleza "se ha dignado crear para él un nuevo principio de organización".[11] No hay acercamiento gradual a él en el reino animal; no hay transiciones entre un entorno cerrado y el mundo abierto, entre la naturaleza y la civilización, entre el instinto que está aquí y ahora y la razón que planifica el futuro de un modo que es prometeico, es decir, prometeico ("teniendo en cuenta, previendo, el futuro").[12] Gehlen analiza aspectos particulares: por ejemplo, el modo en que estamos obligados a actuar para aliviar la presión que ejerce sobre nosotros el mundo clamoroso; las múltiples raíces que conducen al desarrollo del lenguaje; el tipo de estímulos -¡no instintos!- que son necesarios para mantener en existencia a un ser así; pero podemos obviarlos. Apenas es posible criticar la intuición fundamental:[13] es decir, que el aspecto biológicamente negativo del hombre, su mala adaptación e impotencia, es expresión necesaria de algo positivo: el hombre debe

"asumir la peligrosa naturaleza de su propio ser".[14]

Podemos expresar la misma paradoja en el axioma de que el hombre tiene una determinada "compulsión hacia la libertad";[15] ésta no es "una libertad con vistas a la posibilidad, es decir, libertad para hacer esto o aquello, sino una libertad para abrazar la necesidad".[16] Pero es precisamente este tipo de libertad, confrontada, no con un mundo cerrado, sino con uno abierto, que en última instancia sólo ofrece "material" y se abstiene de prescribir norma alguna, la que se enfrenta a la difícil cuestión: ¿De dónde debe extraer sus normas para la autorrealización humana? Todo lo que puede hacer, en última instancia, es aferrarse al doble hecho: Por un lado, este mundo "material", del que, junto con su infraestructura biológica, sigue formando parte, es el escenario en el que ha de realizarse a sí mismo; y, por otro lado, su existencia fáctica, su mero estar ahí, en forma de libertad, señala su finitud y, a un nivel más profundo, el hecho de que se le ha dado a sí mismo como don y tarea a la vez; así pues, también muestra una relación con la libertad infinita, suponiendo que su existencia fáctica no ha de seguir siendo un enigma insoluble y atormentador para siempre. ¿No podemos decir, sin embargo, que esta doble relación hace automáticamente al hombre consciente de un punto de fuga perspectivo, de modo que, allí donde las líneas (del mundo y de Dios) se cruzan, se nos presenta el programa plenamente realizado de la autorrealización humana? Pero, ¿se cruzan realmente las líneas? En la medida en que la libertad finita se relaciona con una libertad que es infinita, ya es superior a toda la finitud del mundo (no sólo del entorno); pero, en esta situación, no puede comprender y utilizar la libertad infinita como medio de autoperfeccionamiento dentro de los términos del mundo; pues esto entraría en conflicto con el concepto mismo de libertad. Por otra parte, el aspecto "material" del mundo ni siquiera insinúa la dirección que debe tomar el hombre si quiere realizarse a sí mismo; los datos biológicos son insuficientes para este fin, como han insistido cada vez más Scheler, Plessner y Gehlen.

El hombre, por tanto, no puede ser definido por nada exterior a él; puede y debe definirse *a sí mismo*. Sin embargo, como hemos visto, no puede salirse de la acción dramática en la que se encuentra para reflexionar sobre el papel que va a representar. Forma parte de la obra sin que nadie se lo pida y, de hecho, interpreta un papel. Pero, ¿qué papel? Por lo que a él respecta, como decía Nietzsche, el hombre es "el animal aún no definido"; a él le corresponde definirse. Al mismo

tiempo, sigue siendo una cuestión abierta si esta definición -en la medida en que pueda elaborarse- debe ser reivindicada sólo por él y en su presencia (en el éxito o el fracaso del hombre) o en presencia de otra autoridad judicial.

Debemos añadir lo siguiente: el hombre, implicado como está en la "obra", vive en un movimiento dramático que procede de un "primer acto" y conduce a un "acto final". Para que la obra tenga sentido, la ruptura de la situación actual debe superarse, en principio, al menos en el último acto; de hecho, este proceso comienza incluso en el primer acto, ya sea en la dimensión ideal o en la real. No podemos hacernos una idea directa de la totalidad original o de la última; las imágenes religiosas y míticas de un estado original virgen y paradisíaco y de una edad de oro final no son más que el anuncio formal de un postulado. Decir que tales cosas están ancladas en un depósito de memoria original de la raza humana, o en un estado último por el que la humanidad se esfuerza inequívocamente, sigue siendo una afirmación indemostrable. Tanto más cuanto que la experiencia que los hombres tienen de la ruptura actual es muy diversa, y ciertas *Weltanschauungen* consideran al hombre capaz de una relativa plenitud, incluso en la situación actual. Normalmente, sin embargo, el intento de abarcar tanto el principio como el fin también pondrá de relieve la dirección ya tomada (y que se seguirá en el futuro); así, contendrá un esbozo de la totalidad ininterrumpida.

Como hemos dicho, esta totalidad no puede sintetizarse mediante ninguna combinación de los elementos que tenemos a mano. Sólo es posible construirla a partir del "ahora" rechazando elementos que no parecen encajar o restringiendo sustancialmente su alcance. Así, por ejemplo, el hecho de que el hombre esté ligado al mundo y dependa de él, y tenga una "misión mundial", puede minimizarse en una escatología de las almas individuales; a la inversa, la importancia del individuo que vive aquí y ahora puede minimizarse en una apocalíptica comunista. Tales intentos de armonización sacan de repente a la luz una característica paradójica del ser humano hasta entonces oculta: las tensiones inherentes al hombre (por ejemplo, entre el individuo y la comunidad) no pueden equilibrarse fácilmente, por así decirlo, a un nivel puramente mundano y natural; tienden, de hecho, a polarizarse aún más, de tal modo que lo más urgente y central parece ser ahora la salvación del individuo, ahora la salvación de toda la humanidad, que sólo puede producirse donde se produce una integración recíproca de la salvación de todos los individuos. Algo

parecido -y aún más difícil de conciliar- percibimos en el caso de la tensión entre la mundanidad del hombre y su "otro-mundo". Como hemos mostrado, en la mundanidad del hombre [*Weltlichkeit*], en contraste con la dependencia del animal del entorno [*Umweltlichkeit*], subyace un elemento de revelación infinita, de distancia respecto a todo lo que es particular dentro del mundo; en otras palabras, a pesar de que el hombre está ligado al mundo, hay algo a-cósmico en él. Esto se hará más evidente cuanto más se distinga la relación del hombre con lo divino de su relación con el mundo. Porque ahora es imposible tratar el elemento de trascendencia del mundo en el hombre como una mera condición que le permite pensar y actuar dentro de los parámetros del mundo: porque lo divino, en la medida en que es visto y reconocido como tal, es el valor más elevado; es su propio valor y como tal reclama la lealtad del hombre que se trasciende a sí mismo. Sin embargo, al ser "a-cósmico" en este sentido, ¿no comete el hombre traición contra el mundo?

En una teoría teodramática cristiana tenemos derecho a afirmar que ninguna otra antropología, mítica o religioso-filosófica, puede alcanzar una idea satisfactoria del hombre, una idea que integre todos los elementos, salvo la cristiana. Sólo ella puede liberar al hombre de la tarea imposible de intentar, partiendo de su quebrantamiento, concebirse a sí mismo como no quebrantado, sin perder en el proceso algún aspecto esencial de sí mismo. Le libera de esta carga insertándole, desde el principio, en el diálogo dramático con Dios, para que Dios mismo le haga experimentar *su* definición última de hombre. Esto no significa que se dispense al hombre del esfuerzo de planificarse y forjarse a sí mismo, sino que se le muestra el modo de hacerlo y el destino último que debe tener en mente.

Esto exige el desarrollo simultáneo de dos elementos de la revelación y de la dogmática: que Dios es el Creador del mundo y del hombre (que está *en* él y lo *gobierna*); y que Dios concede su favor al hombre (y al mundo que está ligado a él): quiere que el hombre (y por tanto el mundo) se instale en él, libremente, para que, en Dios, el hombre pueda llegar a ser y ser lo que, dejado a sí mismo, nunca lograría llegar a ser y ser. Aquí se oye una fuerte protesta: Si es así, el hombre no se forma a sí mismo, sino que es modelado por algo extrínseco a él. En lugar de replicar en este punto, nos limitamos a afirmar lo contrario: sólo así el hombre puede llegar a ser plenamente el *dramatis persona* que está destinado a ser desde el principio. En la sección sobre la libertad infinita y finita ya se ha dado una refutación

parcial de esta protesta; otros argumentos surgirán a medida que se desarrolle nuestra teoría dramática. En términos teológicos, estos dos principios juntos, es decir, la creación y el favor gratuito de Dios, constituyen el principio de Jesucristo. (En efecto, Él es a la vez "el primogénito de todo lo creado", en quien, por quien y para quien fue creada toda la creación (Col 1,15s), y el "Hijo unigénito" (Jn 1,18), en quien tenemos la filiación (eterna) y llegamos a ser "coherederos de Dios con Cristo" (Rm 8,17), junto con toda la creación (Rm 8,18-23). Este doble sistema de coordenadas que se encuentra en la revelación y la dogmática cristianas, que habla de Dios como Creador libre del mundo y también como Aquel que otorga libremente su favor, concediendo al hombre creado un espacio dentro de sí mismo donde puede alcanzar la plenitud, es suficiente, en sí mismo, para distinguir fundamentalmente al cristianismo de todos los demás enfoques. Por supuesto, la tercera coordenada -el pecado humano y la Cruz y Resurrección de Cristo- también es necesaria para que el cristianismo alcance su plena estatura y haga que el entorno humano-cristiano sea habitable en tres dimensiones.

Por el momento, sin embargo, para identificar formalmente las antropologías posibles, podemos contentarnos con las dos primeras coordenadas, que nos permitirán separar las diversas interpretaciones del sentido de la vida humana. Estas interpretaciones son (1) precristianas17 , (2) cristianas o (3) postcristianas. Una interpretación "precristiana" bien puede mostrar elementos (*logoi spermatikoi*) de la realidad que sólo se manifiesta plenamente en el cristianismo: Dios no extiende su favor al hombre sólo en la época de Jesús; concede su favor, oculta pero eficazmente, desde "la fundación del mundo" (Ef 1,4). "Precristiano" significa, más bien, que el "misterio de Cristo... no fue dado a conocer a los hijos de los hombres en otras generaciones como ahora ha sido revelado" (Ef 3,4s); es decir, antes estaba oculto en mitos y especulaciones sobre el principio, el fin y el sentido de la vida. Por "postcristianas", en cambio, entendemos que las filosofías e ideologías modernas relativas al hombre están profunda e inevitablemente marcadas por el sistema cristiano de coordenadas. Pueden consistir en una distorsión gnóstica o en una negación apasionada de este último, pueden incluso ser indiferentes a él e ignorarlo, y a menudo parecen recaer en puntos de vista precristianos; pero el parteaguas cristiano no puede invertirse, ni repetirse, y deja su impronta en las épocas sucesivas. Y en cuanto al hecho de que el hombre no puede definirse desde fuera de su actuación dramática,

esto no se contradice cuando se le introduce en el misterio cristiano; de hecho, se confirma y corrobora. Se corrobora, negativamente, en que la relación esencial del hombre con el misterio de Cristo (aunque no pueda leerse desde su "esencia") muestra que, sin esta relación, el hombre *debe* seguir siendo un acertijo insoluble; no sólo no se ha encontrado una solución: de hecho, *no podría* encontrarse. Se confirma en que, a través de esta relación, el hombre se ve cara a cara con el misterio de Dios mismo; así, positivamente, queda claro que, puesto que el hombre es "imagen y semejanza" de Aquel que es esencialmente desconocido y no puede ser objetivado, el hombre mismo *debe* mostrar algunos rasgos de este misterio. En una "antropología negativa "[18] que se orienta puramente a partir del hombre, la negatividad es una crítica que ataca radicalmente toda imagen objetivada del hombre;[19] en Sartre es la absolutización de la libertad finita, que acaba por socavar toda definición del ser. En el cristianismo, sin embargo, la negatividad se orienta hacia lo positivo, hacia el Dios que es siempre más grande, de tal modo que nunca podremos alcanzarle. En consecuencia, nosotros, que somos su "imagen y semejanza", no desesperamos por nuestra incapacidad de llegar a una definición, sino que somos conscientes de una dimensión comparativa: el hombre es *más* de lo que puede incluirse en una definición conceptualmente clara. No es simplemente erróneo e inútil intentar tales definiciones. (También las afirmaciones sobre la esencia de Dios tienen una validez perdurable.) Aunque nunca podamos llegar al final de nuestro intento de integración, hay piedras de construcción válidas que se pueden utilizar en el proceso. En la perspectiva del teo-drama, la integración es un acto de Dios, no del hombre.

## 2. *El hombre y la naturaleza ("precristianos")*

### a. Enraizado en el Cosmos

Si bien es cierto que el hombre siempre ha reflexionado sobre sí mismo y sobre el enigma que es (Edipo y la Esfinge), la ciencia distinta de la "antropología" sólo surge en la época moderna. En la época precristiana, la cuestión del hombre sólo se plantea en relación con la cuestión de la totalidad del ser. Esta totalidad abarca tanto el cosmos visible, que envuelve al hombre y del que éste es también esencialmente parte, como lo divino (*theion*), que no es directamente visible en su conjunto. En efecto, es difícil distinguir hasta qué punto

este último es inmanente al cosmos -como su esfera más elevada, por ejemplo, vislumbrada desde lejos en el orden maravilloso e inmutable de las constelaciones- y hasta qué punto es trascendente. Pero incluso en su trascendencia permanece en contacto con el cosmos.

Sin embargo, esta inmanencia-trascendencia -que no puede definirse con mayor precisión- de lo divino en relación con el mundo no significa que el hombre no sea consciente, de un modo elemental y prerreflexivo, de la diferencia cualitativa entre lo cósmico y el *theion*. A ningún griego se le habría ocurrido confundirse con un dios; las inscripciones délficas "Conócete a ti mismo" (es decir, "No te extralimites, oh mortal") y "Nada por encima de su justa medida" ponían definitivamente en su sitio a quienes no eran divinos. Aunque no haga una distinción tajante entre el cosmos y el *theion*, el hombre precristiano, el hombre "naturalmente" religioso, vive en la conciencia de una *analogia entis* primigenia. (En todas las culturas, las especulaciones tendentes a la identidad mística surgen tardíamente). El hombre precristiano tiene un sobrecogimiento natural ante el mundo divino, ya sea concebido como plural o monista, personal o impersonal. Este sobrecogimiento puede expresarse de formas contrarias: confianza o desconfianza; puede basarse en el eudaimonismo o ser desinteresado: en cualquier caso es una actitud fundamental que abarca todo acercamiento a la totalidad. A nivel natural (*physikōs*), el orden discernido en el mundo es lo dado; también rige el ser del hombre y su vida con los demás. Por el contrario, el orden impuesto por el hombre es secundario (Antífona el sofista ). Pero este contexto omnicomprensivo -y esto se aplica con toda seguridad también a los llamados filósofos naturales jónicos- no es en absoluto "naturaleza" (infrahumana) en el sentido moderno: es el ser existente (*das Seiende*) en su conjunto, que siempre incluye el *theion*. Así, en el *dik*ē, que es la norma rectora de la naturaleza mundana (como en el *maat* egipcio y como en el *tao*), la ley operativa es fundamentalmente inseparable de la justicia. Esto nos ayuda a comprender cómo, en el pensamiento precristiano, la *dikē* de la *polis* puede proyectarse en el cosmos (cf. Anaximandros), y el *dique* del Ser puede aparecer como la *dikē* de la *polis* (Solón). Sólo en un momento relativamente tardío se pregunta cuál es la ley que rige al hombre, lo que da lugar a que se le defina como la "medida de las cosas" (Protágoras); pero esta función normativa por parte del hombre se relativiza inmediatamente dentro de la relación recíproca del hombre y el (*theios) kosmos*, donde la *polis*, con su estructura y orden, media

entre el individuo y el cosmos. Cuando, en la *República* de Platón, se pregunta cuál es el orden correcto dentro de la *polis*, se puede mostrar que el orden interior del individuo y el orden político correcto se reflejan mutuamente: en la medida en que se mantienen determinadas condiciones (que al final se resumen en la justicia), el Estado existe en este orden como un "hombre inmenso", del mismo modo que el ser humano individual existe en él como un "pequeño Estado". En última instancia, sin embargo, el concepto de orden se lee desde el cosmos envolvente (*Timeo*), en el que los dioses están en sus lugares señalados. En *las Leyes* de Platón, de hecho, es Dios, explícitamente, quien mide al hombre, el estado y el cosmos, contradiciendo enfáticamente a Protágoras: "En nuestra opinión es Dios quien es preeminentemente la 'medida de todas las cosas', mucho más que cualquier 'hombre', como ellos dicen" (*Leyes* 716C).1

Los dioses conservan esencialmente su posición dentro del cosmos como "representaciones de la divinidad" y "ayudantes de los hombres". Esto es evidente por el hecho de que incluso las visiones dualistas del hombre, como las de Platón y Aristóteles, no se salen de este marco. En Platón, el alma inmortal del hombre, que cae del reino de las Ideas "por encima de los cielos", puede unirse a un cuerpo mortal: este dualismo se mantiene unido por una unidad de ser que abarca el cosmos y el mundo divino, como se muestra en el *Fedro*, el *Simposio* y con más fuerza en el *Timeo*. Cuando Aristóteles trata de la composición del hombre, dice que el espíritu se añade al compuesto biológico "*thyrathen"*, desde fuera y desde arriba; y este "fuera y arriba" no es nada ajeno al ser del mundo, pues el vértice trascendente de éste es lo divino, que se piensa a sí mismo y mueve todo lo demás. En cuanto a la objeción de que, de todos los seres vivos del cosmos, el hombre es el que tiene mayor dignidad, Aristóteles dice que "no tiene peso". Pues hay seres cuya naturaleza, en cuanto a la condición divina, excede con mucho la del hombre: aquellos (las constelaciones) -por nombrar sólo las más visibles- a partir de los cuales se construye el universo" (*Eth. Nic*. VI, 1141ab). La certeza de que existen seres divinos prueba que el hombre no es absoluto.

Cometeríamos una injusticia con el pensamiento precristiano si tomáramos esta fluida *analogia entis*, que exhibe el brillo de una religiosidad original que aún no ha sido objeto de reflexión, y la forzáramos a un dualismo (como se hace a menudo en el caso de Platón) o la simplificáramos a un monismo panteísta (como sucede a menudo con el modelo estoico y neoplatónico del mundo). No puede

reducirse así a un solo polo. Esta simplificación excesiva llevaría también a malinterpretar los intentos realizados en épocas posteriores, cristianas, de proponer un modelo del mundo recuperando e inspirándose en la visión que se tenía de él en la Antigüedad.

Sin embargo, fue posible permitir que las cosmologías y (por tanto) las antropologías precristianas persistieran en el periodo cristiano -donde, como muchos piensan, deberían haber sido repudiadas propiamente dichas- porque la relación entre el cosmos y el *theion* sobrevivió, en una transposición cristiana, hasta la época moderna, a pesar de que ahora existía una distinción mucho más abrupta entre el mundo divino, absoluto, y el mundo contingente creado libremente por Dios. Para comprenderlo, basta recordar la relación recíproca del cielo y la tierra que hemos descrito al principio y que, en el marco de una visión antigua del mundo, podía interpretarse de forma descaradamente cosmológica (lo que ya no es posible hoy). El cielo de la Biblia puede pertenecer al mundo creado, siendo sin embargo el "locus" de Dios en la creación; una analogía de ello (cf. Dante) sería la forma en que el mundo platónico de las Ideas y el *empíreo* "caldeo", a pesar de su trascendencia, pertenecen a la totalidad del mundo. Desde Aristóteles, los astros, vistos como causas móviles de los acontecimientos del mundo, se consideran dotados de alma, divinos;[2] según el platonismo tardío, las Ideas se entienden como inteligencias, y así permanecen en la filosofía árabe, mientras que en los Padres cristianos y los escolásticos se convierten en seres celestes angélicos; pero en la antropología cristiana, como en Platón y Aristóteles, el hombre puede constar de nuevo de un elemento intracósmico (biológico) y de un elemento hipercósmico (espiritual), sin dejar por ello de reflejar todo el cosmos y su organización normativa. Sin menoscabo de los elementos específicamente cristianos, a los que nos referiremos más adelante, el modo en que el mundo antiguo enraizaba al hombre en el cosmos -y la *civitas* que mediaba entre ambos, cf. el imperio medieval, Tomás, Dante[3]- pudo persistir incontestado durante mucho tiempo.

Esto nos proporciona también una norma para evaluar correctamente la correspondencia entre *el microcosmos* (el hombre) y el *macrocosmos* (el universo) y el vaivén de su relación.[4] Debemos tener siempre presente la reciprocidad originaria de los dos polos, que, antes de surgir en Grecia, formaba parte sin duda de civilizaciones mucho más primitivas,[5] allí donde el cosmos político actuaba como mediador entre ambos. Así, la medicina piensa cósmicamente: la "con-spiración"

(*sympnoia*) de los elementos en el organismo humano (Hipócrates, Galeno)[6] corresponde, en Poseidonios, al organismo cósmico. Es sobre la base de Poseidonios -no de Filón- que los Padres de la Iglesia, especialmente Gregorio de Nisa, enseñan que existe la misma *sympnoia* en los organismos humano y cósmico.[7] Según Galeno, el término *microkosmos*, aplicado al hombre (probablemente influido por Pitágoras), aparece por primera vez en Demócrito;[8] vuelve a aparecer en Aristóteles (en relación con el hombre y los animales)[9] y se asienta en el estoicismo (Poseidonios).[10] A su vez, influye en Filón y en los Capadocios. Para Filón, el ser humano es una concentración -una abreviación- de todas las fuerzas cósmicas, las altas y las bajas[11] , lo que no le impide ver en el hombre, al mismo tiempo, la gloria reflejada del Supercósmico.[12] Encontramos la misma combinación en Gregorio de Nisa: "Si todo el cosmos -dice- es una armonía musical, compuesta y creada por Dios, y si, por otra parte, el hombre es un microcosmos, puesto que es también imagen de aquel que construyó el cosmos, entonces lo que el Espíritu nos muestra en el macrocosmos se encuentra también en el microcosmos".[13]

Declaraciones como éstas, incluso de escritores inspirados en la Biblia, muestran que esta relación elástica entre el hombre y el cosmos seguía sin ser problemática, es más, se daba por supuesta.[14] Así vemos cómo el hombre estaba arraigado y asegurado por una relación no sujeta a su propia reflexión, aunque no debemos interpretar esta correlación unilateralmente, como si el mundo humano estuviera totalmente envuelto por el cosmos. Pues en primer lugar, como ya hemos subrayado, el cosmos es en parte (como "hipercosmos") el *theion*; y en segundo lugar, la representación concreta y la concentración del cosmos es la *polis*, modelada y guiada por los hombres, radicalmente reflexionada y adumbrada por Platón. La *polis* es el lugar de encuentro del *nomos* divino de la justicia, que rige el cosmos, y de aquella sabiduría que "debe" regir al hombre, la única que puede garantizar la justicia en un estado concreto. Si la norma divina suprema opera tanto en el cosmos como en la *polis*, Platón es muy consciente de hasta qué punto, en este último caso, depende del "deber" ético, que a su vez requiere sabiduría por parte del gobernante del estado. Así, "el cosmos de la *polis*" es siempre vulnerable,[15] y tal vez también lo sea el macrocosmos que hay detrás de *la polis*: el orden en el macrocosmos no puede garantizarse en pura independencia del hombre. Pues "el cosmos es sólo una pequeña parte del universo; todo lo demás es materia aún no formada" (Empédocles)[16].

En este periodo, el hombre estaba seguro dentro de una cierta fluidez; antes del cristianismo, de hecho, su seguridad era mayor en este entorno fluido. Era inevitable que el hombre intentara superar la fluidez avanzando hacia un sistema más fijo, ya fuera universalizando la *polis* para que en última instancia coincidiera con el cosmos (en el cosmopolitismo helenístico del individuo) o mediante el movimiento contrario, por el que el cosmos es atraído hacia la *polis*, dando lugar a la identificación del *nomos* divino con el del gobernante (Alejandro, la divinidad de los emperadores romanos). Ambas tendencias desbordan los límites de lo humano, personal y socialmente. Ambas conducen a las fronteras del cristianismo: la cosmópolis será sustituida por el "hexaemeron" y la "Civitas Dei", el emperador divino por Christus Pantokrator. Pero incluso las últimas síntesis paganas, a pesar de todos los intentos de sistematizarlas, conservan un cierto carácter fluido, y es esto lo que las justifica: las diversas expresiones del estoicismo descansan en la fluida interacción del "logos mundial" y el logos personal en el individuo, y las sucesivas formas del neoplatonismo descansan en la "cadena áurea" de estadios ascendentes y descendentes del ser, donde cada uno apoya e interpreta al siguiente; en el sistema de las "emanaciones", la idea de una caída desde el Altísimo y la idea de la autopresentación superabundante de éste (*bonum diffusivum sui*) se anulan mutuamente ontológica y éticamente.

En la época precristiana, esta fluidez, es decir, el hecho de que la relación hombre/cosmos no pueda ser delimitada, puede conservar una cierta cualidad inquietante; fuera del "orden" amenaza el caos, como muestra nuestra cita de Empédocles. En los tiempos más antiguos, la amenaza que acechaba en el fondo se denominaba *moira* o *apeiron* (mientras que Platón se esforzaba por restringirla dentro de su concepto de lo divino); en el período tardío regresa en forma de *heimarmen*ē. El concepto aristotélico fundamental del *mesón*, el medio moderado entre los extremos inmoderados de demasiado y demasiado poco, revela algo de esa moderación griega primitiva que se opuso al titanismo, replegándose al estrecho ámbito que es apropiado para el hombre. La tragedia clásica muestra cómo, incluso en este estrecho ámbito, se ve acosado, desde fuera y desde dentro, por fuerzas violentas a las que toda moderación es ajena.

En cuanto a lo que se concentra en el centro de la moderación, el orden del mundo y el orden humano, si bien se distingue claramente del exceso inmoderado, de *la arrogancia*, de la ética del puro poder y del puro placer, ella misma se sitúa entre lo natural y lo ético.

Conceptos centrales de la perfección humana como *kalogathia, eugenia, aristie, aretē, eudaimonie*, y muchos otros utilizados por Platón y Aristóteles (por no hablar de los estoicos), revolotean, indefinibles, entre la feliz dotación natural y la perfección ética. Incluso cuando esta última pasa inequívocamente a primer plano -como en el juicio de Sócrates-, sólo puede expresarse en los conceptos que han llegado hasta nosotros, matizados, cambiantes y confusos. Aristóteles distingue claramente *entre aretē* física y ética; el animal y el niño pueden tener buenas dotes naturales, pero deben complementarse: el espíritu debe ser guiado de acuerdo con el plan correcto (*orthos logos*), y debe haber acción voluntaria para que haya "verdadera *aretē"* (*Eth. Nic*. VI, 1144b). Pero, ¿qué fin (*telos, skopos*) guiará la acción, si no es un ideal de la "naturaleza"? Para que tengamos "ojo" (1143b) para lo que es justo, necesitamos ser bien nacidos; tal noble nacimiento se afirmará siempre que cooperemos libremente en llevarlo a su cumplimiento -que ahora debe ser también un cumplimiento ético.17 Por otra parte, Platón y Aristóteles son capaces de decir mucho sobre la lucha ética del hombre y, en consecuencia, sobre la confusión interior de su naturaleza, el aspecto "incontrolado" de lo subespiritual (el mito de *Fedro*, Libro VII de la *Ética a Nicómaco*).18 Esto puede servir de preludio a las reflexiones cristianas sobre la concupiscencia, e inicialmente pone al descubierto el elemento de lucha dramática en el propio ethos griego. En su vejez, Platón ve el mundo como una "lucha inmortal" entre el bien que lo gobierna y la fuerza superior de lo que no es bueno; esta lucha "exige una vigilancia extraordinaria".19 Así, el hombre, enraizado en la naturaleza, está implicado, junto con todo el universo, en una batalla que le rodea.

De alguna manera, sin embargo, puesto que el hombre es el microcosmos que no sólo "imagina" el macrocosmos o lo presenta de forma concentrada, sino que lo penetra en virtud de su espíritu - "el espíritu es, por así decirlo, todo "20 -, es superior al universo y tiene afinidad con lo distintivamente divino. No hay nada de titánico en la famosa fórmula aristotélica ni en la afirmación de Platón de que Dios tiene

> inventó para nosotros el poder de la visión (dándonos así el bien supremo, la filosofía) para que podamos observar el modo en que la razón impregna el edificio del mundo y aplicarlo a las vueltas de nuestro propio pensamiento. Pues nuestro pensamiento está relacionado con la razón que hay en el mundo, en la medida en que lo profundamente sacudido *puede* relacionarse con lo Inquebrantable.21

Así, incluso en la época precristiana, hay algo en el cosmos que está "libre de todo error", que podemos ver con los ojos del espíritu e, incluso en medio de nuestro camino errante, imitar. Esto nos remite al doble sentido de la imagen del "microcosmos", que persistirá incluso en la época cristiana: por una parte, el hombre es el epítome de las tensiones y oposiciones cósmicas; así, siguiendo a Aristóteles, lo vieron los "antiguos", y así lo describirán Escoto Erígena,[22] más tarde Hildegarda[23] y, de un modo nuevo, el Renacimiento florentino. La otra línea corresponde a la opinión de Aristóteles de que el alma pretende la unidad comprensiva del mundo; así Tomás, que retoma el *quodammodo omnia* como distintivo del alma humana, describirá al hombre como microcosmos sólo en un sentido limitado: el hombre tiene afinidad con el universo, pero "*quantum ad aliquid*", no en todos los aspectos.[24] Los efectos de esta distinción se verán en la época moderna, cuando el hombre, en virtud de su propio espíritu, se eleve finalmente por encima del universo protector y abarcador. En el presente -en el mundo antiguo y en la Edad Media-, la relación abarcadora permanece intacta en ambos enfoques; en ninguna parte más, quizá, que en Hildegarda, donde el cosmos en su conjunto es creado "hominiforme", con vistas al hombre. El hombre es física y espiritualmente sostenido e impregnado por las energías del cosmos, mientras que la totalidad permanece segura en el amor del Creador y en su plan primero y original, a saber, unir la historia y el cosmos en sí mismo encarnándose. Aquí tenemos incluso el retorno de la equivalencia griega de lo físico y lo ético, aunque en el plano cristiano, purificada y clarificada: de nuevo, las energías del mundo y las virtudes son una sola cosa; el hombre, que es cuerpo y alma, no puede dejarse determinar por sus poderes físicos sin actuar al mismo tiempo responsable y éticamente: debe contribuir a dar forma al sentido de su existencia. Y una vez más es la "*polis*" la que media entre la physis y el ethos, ahora bajo la forma de la Ecclesia, que domina toda la historia de la salvación en los acontecimientos mundiales.

Podemos discernir el final de este arraigo y una transición hacia algo nuevo en la visión del mundo de Cusano. Es cierto que el hombre sigue siendo visto en términos de microcosmos,[25] pero detrás del hombre y del mundo aparece -con más fuerza que en Hildegarda- la Divinidad que se "explica" en ambos. Esto significa que el hombre, el "*deus humanatus*", adquiere una preeminencia -con un significado en última instancia cristológico- de modo que se relaciona mucho más directamente con Dios que con el mundo; sale más allá del cosmos a

un ámbito en el que está desprotegido.

### b. Espíritu y cuerpo

Sin embargo, cuando el hombre da un paso adelante y se convierte en una pregunta para sí mismo, se lleva a sí mismo consigo, junto con todos sus atributos constantes. Estas constantes forman parte de su naturaleza, de su esencia, lo que no significa que resuelvan su enigma, sino que lo hacen más profundo y apremiante. En las tres dimensiones, el hombre parece estar construido según una polaridad, obligado a la reciprocidad, buscando siempre la complementariedad y la paz en el otro polo. Y por eso mismo se le señala más allá de toda su estructura polar. Siempre se le encuentra cruzando el límite, y así se le define más exactamente por ese límite con el que la muerte le enfrenta brutalmente, en los tres ámbitos, sin tener en cuenta su triple trascendencia.

La tensión entre cuerpo y espíritu se manifiesta en la atracción contraria de los dos polos. Inicialmente, cada uno parece abrazar al otro sólo en una unidad. El hombre es espíritu sólo como corona de una serie de formas que ascienden de las energías de la materia; recapitula estas formas en sí mismo. *Qui autem intelligit, eum et esse et vivere certissimum* est, dice Agustín (*Lib. arb*. II, 3,7), poniendo sólo en palabras la verdad evidente pronunciada antes de él y después de él. Tal recapitulación de los estadios anteriores -la vida vegetal y animal mecánicamente móvil- presupone que el espíritu tiene orígenes genéticos en la materia. En términos aristotélicos, el proceso de desarrollo avanza de *dynamis* a *energeia*; en lenguaje agustiniano, todo lo que surge en el cosmos se encuentra originalmente en las *rationes seminales*; como dice Tomás, el embrión humano recapitula las formas sustanciales cósmicas ascendentes; por último, en el moderno modelo evolucionista del mundo, la forma humana representa el producto final de un proceso por el que las formas de vida divergen y se diferencian como resultado de misteriosos saltos y mutaciones que nunca se explican realmente.

Por otro lado, la facultad de reflexión -como nos han mostrado Scheler, Plessner y Gehlen- implica tal distancia del ámbito de lo vital e inmediato que modifica fundamentalmente la infraestructura necesaria para su funcionamiento (cf. especialmente Gehlen); es más, la reduce al nivel de una herramienta. Lo que (ascendiendo desde abajo) parece ser la meta (*telos*) del desarrollo se ve, desde la atalaya

del fin alcanzado, como su sentido. (Del mismo modo, según Tomás, la *causa finalis* es la causa primera, que pone en movimiento todas las operaciones). La simplificación idealista, por lo tanto, dirá que el espíritu mismo asume el desarrollo cósmico como condición para su realización; pero esto sigue siendo difícil de lograr a menos que, en este proceso, la realidad sea atribuida al espíritu. Tampoco un espíritu que todavía se busca a sí mismo (por ejemplo, el "Alma del Mundo"), luchando por alcanzar la autoconciencia, puede bastar para explicar la teleología de la evolución: no plenamente, al menos. El espíritu formador en la naturaleza, todavía inconsciente, presupone un Espíritu absoluto y real que le comunica la Idea a la que debe tender, a saber, el hombre, de modo que esta Idea está siempre aproximándose, siempre realizándose. Edgar Dacqué se ha esforzado por explicarlo en numerosos libros. En su opinión (que refleja la de Aristóteles), la potencialidad de lo superior también debe estar presente en la forma natural inferior; en este caso, "la entelequia, el hombre, . . es el significado metafísico omnipresente de todo el árbol de la vida". En cualquier caso,

> todas las formas animales que han existido se muestran. . . o mucho más unilateralmente especializadas que el hombre o bien han tomado un camino unilateral que se aleja del hipotético árbol genealógico que. . . podría conducir al hombre. . . . . En otras palabras, el tronco central del árbol de la vida no existe en absoluto, en el plano de la historia natural, en las formas físicas animales. Sólo existe en la idea[27].

Este "en la idea" encierra una ambigüedad, pero se aclara al saber que, para Dacqué, la "Idea primigenia" de Adán es el resultado de un prototipo de creación y que este hombre primitivo, dotado de libertad, se apartó de su Creador y así (y no hasta entonces) se enredó en una "materia más densa", en una "naturaleza demoníaca hasta la médula"; De ahí -según la visión científica y paleontológica- surge como un "ser natural empírico", una "expresión parcial" de esa Idea primigenia. Sin duda es cierto que, a nivel secundario, todas las formas animales son representaciones parciales de lo humano, pero esto sólo se debe a que el hombre primitivo y original se apartó fundamentalmente de Dios y puso en marcha todo el proceso natural. En este punto nos encontramos claramente cerca del mito de la caída del "alma" en la materia, tal como lo encontramos en Platón, los gnósticos y Orígenes[28].

Hemos mencionado aquí el esquema de Dacqué sólo porque éste no ve la prioridad del "espíritu" (la Idea Primordial, en sus términos) sobre el cuerpo ("naturaleza") en el contexto de una mera caída de la

"forma" en lo amorfo, sino que es capaz de interpretar este descenso como el a priori de esa evolución que asciende a una cima en el ser humano. De este modo, el hombre puede ser la última flor de la naturaleza, el epítome del mundo, mientras que al mismo tiempo, a pesar de su corporeidad, permanece profundamente ajeno al mundo espacio-temporal de la naturaleza y se esfuerza por recuperar el mundo original perdido.

Ya desde este primer aspecto, el de las tres tensiones humanas fundamentales, la antropología debe aceptar la idea de que aquí hay una ambigüedad a tener en cuenta: lo que parece una polaridad natural es también una dicotomía antinatural. Para verlo, basta comparar el mito de la Caída en el *Fedro* o el *Simposio* o la *República* con el mito de la creación en el *Timeo*. O podemos detectar, incluso en una visión del mundo tan aplomada y monista como el estoicismo, la tensión entre la "vida según la naturaleza" y la renuncia implacable a las "pasiones", que evidentemente contienen algún elemento antinatural y perjudicial para la razón. En un primer momento, tal vez no se vea ningún problema y se describa el dualismo en el hombre como una marca de su dignidad: el hombre asciende, dejando atrás y trascendiendo lo que está por debajo de él: es la corona de la creación y el soberano del mundo, y esta trascendencia suya -el modelo precristiano vale también para el período cristiano- coincide con una relación directa con lo divino: el hombre procede de lo divino y ha sido instituido por él. Este plan fundamental, que se encuentra por doquier en el mundo antiguo, se articula en los comentarios judíos y cristianos de sobre el segundo relato de la creación, donde el hombre es a la vez formado del barro existente por la mano de Dios *y* dotado directamente del soplo de la divinidad. Así ocurre en Filón[29] y, tras él, en Orígenes[30] y Basilio.[31] En esta perspectiva, la "grandeza" del hombre se hace patente. Sin embargo, desde un punto de vista realista, esta grandeza no puede negar su desgarramiento interior, su "misere", en la que "espíritu" y "carne" están "en guerra" entre sí, lo que hace que el hombre quede "cautivo" (Rom 7,23). Aristóteles, que afirma que el ideal ético no es la negación de las pasiones, sino su control, se ve obligado a admitir el hecho de la profunda "naturaleza perversa, incontrolada y animal" del hombre.[32] De entre los Padres, Máximo el Confesor fue el que más profundamente lidió con la paradoja de que el *pathē*, que es en sí mismo "natural", no pueda en última instancia armonizarse con el espíritu.[33] Por mucho que uno esté obligado a aferrarse a la unidad del hombre, que se origina desde abajo y desde

arriba y se extiende tanto hacia arriba como hacia abajo, una gran tentación es ejercida de todos modos por los teoremas dualistas, como los del gnosticismo-maniqueísmo en el mundo antiguo y los de Klages y Scheler en los tiempos modernos. Sin embargo, se ven continuamente bloqueados en su camino por el hecho de que el dualismo no puede plantearse como un dualismo entre cuerpo (es decir, materia) y espíritu, sino que, para ser precisos, debe pasar justo por el centro del espíritu; y, como decíamos al principio, el espíritu necesita la infraestructura físico-espiritual (aunque, no obstante, la trasciende) para realizar su operación específica, la reflexión.

La paradoja se expresa en la antigua descripción del hombre como un "límite", un "fenómeno límite": *methorion*. Positivamente, esto significa que es el mediador entre el mundo inferior y el superior; participa en ambos y puede hacer que el espíritu impregne la naturaleza y la eleve al reino del espíritu. Visto "estáticamente", puede decirse que es una "mezcla" de los dos mundos "antagónicos";[34] "dinámicamente", puede mediar entre ellos, ascendiendo y descendiendo. Pero también hay algo negativo, o al menos algo problemático, en esta descripción, pues en Platón *methorion* puede denotar una "zona fronteriza" (*metaxia*) entre dos regiones, un "híbrido": una tierra de nadie.[35] Si, positivamente, el hombre es el "perfeccionador del cosmos" en virtud de su posición de mediador,[36] porque (según Gregorio de Nisa) "se encuentra en el límite (*methorios*) entre la naturaleza divina, no física, y la vida irracional, animal",[37] para Plotino esto tiene un sentido negativo: debido a su posición intermedia (*mese taxis*) entre lo inteligible y lo sensible, el alma es incapaz de alcanzar un conocimiento preciso de ninguna de estas naturalezas.[38]

El doble carácter de estos aspectos se plantea así: o bien es posible vincular ambos mundos mediados por el hombre mediante una serie regular de puntos de cruce[39] , o bien hay que suponer que son totalmente contrarios entre sí. En el primer caso, el hombre puede ser (y puede tratar de crear) una especie de síntesis natural de estos mundos; en el segundo, lo más que puede hacer, después de elegir libremente, es relacionarse con uno de ellos[40].

El primer aspecto aparece en su forma más pura en Tomás de Aquino, siguiendo una filosofía natural cultivada en el mundo antiguo que postulaba elementos intermediarios como mediadores entre elementos contrarios. En este sentido, en el Aquinate, cada nivel del ser tiene una cierta participación en el inmediatamente superior y en

el inmediatamente inferior;[41] en esa medida el alma humana es *quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum*.42 Cusano nos da la descripción más extrema de esta noción:

> *inter genera unum universum contrahentia talis est inferioris et superioris connexio, ut in medio coincidunt, ac inter species diversas talis combinationis ordo consistit, ut suprema species generis unius concidat* [!] *cum infimo immediate superioris, ut sit unum continuum universum*.[43]

Aquí, el modelo de mundo de la Antigüedad y la Edad Media, con sus formas de ser ascendentes y descendentes, ya ha quedado atrás en favor del continuo infinitesimal leibniziano; de este modo, cualquier discontinuidad o brecha -que surgió como posibilidad en el segundo aspecto- se hace imposible. El hombre se convierte en una especie de centro deslizante, capaz de moverse hacia arriba o hacia abajo sin perder su carácter de síntesis. Ficino expresa este punto de vista en aguda oposición al segundo aspecto: "Si el hombre está asociado a la naturaleza superior y a la inferior, como su *vinculum, appetit utraque. Quapropter naturali quodam instinctu ascendit ad supera, descendit ad infera. Et dum ascendit, inferiora non deserit, et cum descendit, sublimia non relinquit*. "[44]

El otro aspecto cuestiona esta misma afirmación. La frontera en la que se sitúa el hombre le obliga a decidir libremente entre "arriba" y "abajo", y la tierra de nadie que ocupa es su libertad abierta e indefinida.

> El alma es la frontera entre dos realidades: una es inteligible, incorpórea, incorruptible, y la otra es física, material e irracional. Una vez que se ha purificado de su apego a la vida material presente, se vuelve, mediante la práctica de la virtud, hacia la Divinidad con la que está relacionada.

Así Gregorio de Nisa[45] y, siguiéndole, Nemesio[46] , que cita a Filón ("los hebreos"). Según este último, el hombre se encuentra "en el límite (*methorios*) de la naturaleza mortal y de la inmortal, participando de ambas".[47] Nemesio aclara esto diciendo que el hombre, si se inclina por las pasiones terrenas cambiantes, queda por consiguiente sujeto a la mutabilidad; si prefiere los bienes del alma, alcanza la inmortalidad. Agustín reconoce las mismas alternativas en el hombre paradisíaco; junto con Orígenes, sin embargo, Gregorio de Nisa ve al hombre como constantemente "capaz" de elegir cualquiera de las dos cosas. Por supuesto, la perspectiva ha cambiado aquí: ya no se trata

principalmente de la dimensión espíritu/cuerpo, sino, más profundamente, de la libertad de abrazar el bien o el mal, una libertad que se alcanza en el límite, en el punto de indiferencia. Sin embargo, como bien sabe Gregorio, el alma que tiene que elegir es impensable al margen de su infraestructura fisiológica.[48] Junto con ésta -no contra ella- tiene que elegir el valor superior. La dimensión espíritu/cuerpo, la dimensión de la inmediatez y la mediatez en relación con Dios, se hace transparente y nos permite discernir la dimensión absoluto/ relativo, por la que o bien se prefiere Dios al mundo o bien el mundo a Dios.[49]

Volviendo a los dos aspectos de la situación límite cuerpo / alma, se abre una pregunta como una herida abierta: ¿Es posible que la existencia humana sea un todo único y tenga un sentido último? La decisión fundamental exigida en el segundo aspecto pone en duda la posibilidad presentada en el primer aspecto (Ficino) de un equilibrio estético entre el espíritu y los sentidos, es decir, la posibilidad de una "forma bella" de existencia, en paz consigo misma. Kant, y Schiller aún más, sabían cómo la "gracilidad" estética (*Anmut*) se descomponía en esa "dignidad" (*Würde*) que hay que alcanzar dramáticamente.

Sin embargo, la decisión fundamental no exime al hombre de la tarea de configurarse, mediante su libertad, como un ser espiritual-físico responsable. Es precisamente la radicalidad de su decisión en favor del Absoluto lo que le prohíbe absolutizar cualquiera de sus polos; es reconducido al "medio" aristotélico, el *mesón*. La espiritualización pura (en la estela del neoplatonismo) debe aparecer como arrogancia, como querer ser como Dios. Y, sin embargo, la exigencia *fundamental debe* ser la de un movimiento ascendente, que implique el control de lo físico y lo emocional, lo natural y lo mediato. Así es imposible proceder en la dirección opuesta, es decir, que lo puramente sensorial y sensual reclame la primacía (en parte evidente en el epicureísmo y retornando en Feuerbach), aunque el tirón hacia abajo, por el que la idea se implanta en la carne y la naturaleza afectiva se impregna de las energías del espíritu, no sea más que el lado complementario del control de los sentidos. En efecto, todo control exterior del cuerpo y de sus potencias, todo control desde "arriba", debe seguir siendo imperfecto; para que el espíritu esté verdaderamente "arriba", debe "bajar" a la carne: sólo así puede llevar a la carne consigo, hacia arriba, hacia una verdadera espiritualización. Una visión unilateralmente "platónica", que ve al hombre como un alma que "gobierna "[50] un cuerpo, que "utiliza "[51] un cuerpo, debe -si

sigue su lógica- convertirse en la visión complementaria "aristotélica": el mundo de las emociones debe ser "etitizado" desde dentro.

Si bien hemos abierto así una perspectiva sobre un ideal y una síntesis, es evidente, después de lo que hemos dicho, que la unidad de los movimientos contrarios sólo puede surgir de un compromiso dramático. Este no es el lugar para describir tal compromiso; todo lo que nos concierne aquí es el esbozo de la persona dramática. No obstante, podemos permitirnos un anticipo de la conclusión teológica. Para que el hombre no se resigne a un estrecho "término medio" aristotélico -en vista de la destructividad de la espiritualización y sensualización extremas-, debe recibir *el Lebensraum* en forma de un proyecto concreto que le libere de este estrecho "término medio". Tal proyecto tendría que ejecutar plenamente ambos movimientos sin arrogancia y sin degeneración: tendría que descender a la carne "desde arriba", como el puro soplo de Dios, hundiendo las dimensiones del "mundo" y de la "carne" hasta el fondo. Y este descenso no debe implicar una "caída" (budista, platónica o gnóstica) desde Dios: más bien debe apuntalar y abarcar toda posible declinación desde Dios. Y desde abajo, sobre la base de un ser carnal perfeccionado, debe ir más allá del ámbito del "mundo" para llevar consigo, en su trascendencia, tanto al mundo como a la carne, hasta Dios, "transfigurándolo", no "espiritualizándolo" de alguna manera incorpórea.

Sin embargo, un proyecto teológico de este tipo también tendría que derribar la última barrera que se opone a toda nuestra reflexión sobre la tensión espíritu/cuerpo: la *muerte*. En cada una de las tensiones antropológicas, la muerte seguirá asomando la cabeza como el último enigma que nos atormenta. Pues la exigencia que se nos plantea, en su forma actual, es que realicemos el espíritu en el cuerpo y el cuerpo en el espíritu, y esto encierra una contradicción. Filón, Gregorio y Agustín vieron al primer hombre en una especie de indiferencia con respecto a la mortalidad o la inmortalidad. Pero en alguna parte, de hecho, la decisión se ha tomado a favor de la mortalidad. ¿Cómo, entonces, el hombre en lo concreto puede optar por la inmortalidad? ¿O qué sentido tendría esforzarse por crear algo "inmortal" a partir de materia mortal? Pero ésta *es* la situación del hombre, y por eso, como empezamos diciendo, sigue siendo una cuestión abierta que no tiene más respuesta que la de Cristo.

### c. Hombre y Mujer

1. Las tensiones de las que acabamos de hablar se repiten, y de forma más profunda, cuando pasamos a examinar la diferenciación sexual de la naturaleza humana en hombre y mujer. Desde el principio, esta diferenciación también pone en juego la tercera tensión: la existente entre individuo y comunidad. En efecto, la relación hombre/mujer puede servir de paradigma de la dimensión comunitaria que caracteriza toda la naturaleza humana. Tras el "muy bien" del primer relato de la creación, escuchamos el "no bien" del segundo: "No es bueno que el hombre esté solo", por eso Dios le dio la mujer como "compañera", una "contraimagen".[52] La cualidad especial de esta relación complementaria queda clara por el contexto: Dios forma a los animales existentes (por parejas) y se los lleva a Adán; puede ponerles nombre y gobernarlos, pero ninguno de ellos es una pareja adecuada para él. Tal pareja tendría que ser a la vez cósmica (sexual) y, para corresponder a Adán, metacósmica, en contacto con el *theion*.

Los animales son nombrados y gobernados, aunque Adán no pueda tener ninguna experiencia interior de sus sentimientos. Pero en cuanto a la "contraimagen" que Dios le presenta, aunque haya sido modelada a partir de una de sus costillas, aunque sea "al fin su carne y su sangre", nunca podrá gobernarla. El cuerpo masculino es masculino en su totalidad, hasta en cada una de las células que lo componen, y el cuerpo femenino es totalmente femenino; y lo mismo ocurre con toda su experiencia empírica y su conciencia del yo. Al mismo tiempo, ambos comparten una naturaleza humana idéntica, pero en ningún momento sobresale, neutralmente, más allá de la diferencia sexual, como para proporcionar un terreno neutral para el entendimiento mutuo. Aquí no hay *un universale ante rem*, como quieren pensar todas las teorías de un ser humano primitivo no sexual o bisexual (andrógino). El ser humano, en la creación completa, es una "unidad dual", "dos realidades distintas pero inseparables, cada una de las cuales realiza a la otra y ambas ordenadas a una unidad última que todavía no podemos prever";

> es dual, sin multiplicar la unidad por dos; es simplemente dos polos de una única realidad, dos presencias diversas de un único ser, dos *entia* en un único *esse*, una existencia en dos vidas; pero de ninguna manera dos fragmentos diferentes de un todo, que hay que encajar como un puzzle. . . ,[53]

Formulaciones provisionales como éstas intentan describir un misterio: como ser humano, el hombre está siempre en comunión con su contraimagen, la mujer, y sin embargo nunca llega a alcanzarla. Lo

contrario ocurre con la mujer. Si tomamos esta relación hombre / mujer como paradigma, significa también que el "yo" humano está siempre en busca del "tú", y de hecho lo encuentra ("Esto por fin. . ."), sin poder apoderarse nunca de él en su alteridad. No sólo porque la libertad del "tú" no puede ser dominada por el "yo" mediante ningún asidero trascendental superior -ya que, en su contexto adecuado, toda libertad humana sólo se abre a la libertad absoluta, divina-, sino también porque esta imposibilidad está "encarnada" en la constitución diversa y complementaria de los sexos.

Si esta diferencia está ligada a la tensión cuerpo/espíritu que reveló por primera vez el carácter cósmico y metacósmico del ser humano, se podría tener la tentación de asignar la diferencia sexual al lado cósmico del hombre; en tal caso, en la medida en que el hombre es espíritu, se elevaría por encima de la diferencia sexual. Pero entonces sólo veríamos el movimiento ascendente (del cuerpo al espíritu) y no el movimiento complementario, descendente (espíritu encarnado). Cuando el Adán del Génesis no encuentra pareja entre los animales, no es porque le falte comunicación de espíritu a espíritu: lo que le falta es la relación en la que las cosas corporales se comunican espiritualmente y las espirituales corporalmente. Esto queda aún más claro cuando tenemos en cuenta el tema de la creación de la mujer a partir de la costilla del hombre.

En el ámbito natural, el ser humano sexualmente diferenciado aparece como un epítome del cosmos, un microcosmos. Y la metafísica de todas las culturas se ha esforzado por explicar la diferencia hombre/mujer como un ritmo fundamental de la existencia en el mundo. En su forma más visible, parecía posible leer esta diferencia a partir de la relación entre los cielos (el cielo) y la tierra: el cielo fructificando y animando mediante su lluvia y su sol, la tierra respondiendo sobre la base de su propio potencial (*materia-mater*); por supuesto, existía el peligro omnipresente de equiparar lo masculino, lo celeste, con el "espíritu", y lo femenino, terrestre, con la "materia", o al menos con la "naturaleza" en el sentido moderno, es decir, el peligro de depreciar esta última. Así sucede desde Platón (*Tim*. 90e, 91a; *Leyes* 5, 739c) hasta Aristóteles (la mujer como "materia" y, por tanto, algo que hay que "usar", Port. 15, 1454a 20, como el *aischron* en contraste con *el kalon, Phys*. I, 9, 192 A 13-14) y hasta las conocidas declaraciones misóginas de los Padres y los escolásticos.[54] De hecho, el peligro creció hasta el punto de que, en la teología cristiana primitiva, la "imagen de Dios" representada por el hombre se consideraba cada

vez más como el lado puramente espiritual del hombre. En consecuencia, se asoció al principio masculino en el ritmo cósmico. El mito recurrente, en innumerables variaciones, del "matrimonio sagrado" (*hieros gamos*) entre el cielo y la tierra escapaba en cierta medida a esta devaluación de lo femenino. Lo característico de este tema es la alternancia recíproca entre la antropología y una cosmología que alcanza su forma completa en un contexto divino, que describimos al principio de este capítulo: lo humano y sexual se proyecta en el mundo de los dioses y de la Naturaleza en general, y el hombre copia y recrea el matrimonio divino-cósmico (en la persona del Rey, por ejemplo, cuya acción se considera que garantiza la fecundidad de la tierra y la prosperidad continua de la gente, y así sucesivamente)55 .[55] Incluso antes del Tao, los principios mundiales del Yang y del Yin implican todas las formas de polaridad, incluida (entre muchas otras) la de los sexos; se presupone la igualdad de los sexos, pero no se les atribuye ningún significado primario. Así, en el *I Ching*, los dos primeros signos son el masculino-creativo (cielo) y el femenino-receptivo (tierra); constituyen la base de todas las variaciones posteriores. El tema fundamental aquí es el de la "transición" ("El libro de los cambios"); los principios opuestos son, por así decirlo, sólo el presupuesto para su mezcla.

Hay que decir que no se puede aducir ninguna polaridad metafísica para explicar la diferencia de los sexos en la humanidad. O bien se explicará de manera unilateral y engañosa sobre la base de tales polaridades, o bien todo el intento no irá más allá de la vaga afirmación de que cada polo arroja cierta luz sobre el otro, sin que él mismo se ponga claramente de manifiesto. Sin embargo, como hemos mostrado, esta vaguedad se basa en el hecho de que la relación entre lo cósmico y el *theion* es en sí misma inevitablemente fluida. Pues si, unilateralmente, hacemos del *theion* el prototipo de la dimensión sexual, esta última se convierte en una copia de una sexualidad explícita en el mundo divino -ya sea bajo la forma del matrimonio de los dioses o de su mestizaje con seres terrenales o de la *sizigia* gnóstica o de la importación de la sexualidad en el Dios cristiano (sofiología), todo lo cual conduce, teológicamente, al reino de lo fantástico. Por otra parte, si se hace de lo cósmico el prototipo de lo sexual, de forma igualmente unilateral, el hombre queda encerrado en el cosmos: es entonces una "instancia" (tal vez incluso la "instancia superior"); su trascendencia ya no es visible.

Esto nos muestra la difícil tarea que debió de tener la antropología

"precristiana" para encontrar el lugar correcto de la sexualidad dentro de una interpretación total del ser. Los problemas relacionados con ella siguen siendo más agudos que los relativos a las otras dos tensiones, y seguirá siendo un ámbito muy delicado incluso cuando se le dé una interpretación cristiana. Una vez más, pero de forma más dramática, la situación cósmica e hipercósmica de la sexualidad humana mostrará no sólo una tensión, sino también un hiato, una brecha.

Para acercarse sin prejuicios al fenómeno, se pueden citar los dos relatos de la creación del Génesis. Estos relatos encarnan mucha sabiduría legendaria por parte de la humanidad, purificada de sesgos míticos, mientras que, por otra parte, la transición a la interpretación cristiana queda aún muy lejos. El comienzo de la Biblia dedica espacio a una fenomenología de lo sexual; en un principio se contempla en el sobrio marco de la *condición de criatura* del hombre.[56] En ninguna parte es el hombre más consciente de su contingencia que allí donde cada sexo tiene que darse cuenta de su dependencia del otro: ninguno de los dos puede ser el ser humano completo por sí solo; siempre existe el "otro" modo de ser humano, un modo que no está abierto a su contraparte. Y -como quedará aún más claro- no se puede afirmar que la relación sexual suspenda esta contingencia y absolutice la unión, la convierta en algo en reposo en sí mismo (como pensaba Feuerbach y como sugiere suavemente Aristófanes en el *Simposio*): pues la emisión normal es un hijo, lo que hace que la finalidad objetiva de la unión vaya más allá de la experiencia subjetiva y continúe el proceso de contingencia. Esto nos muestra la otra cara de la criatura: todo ser humano que llega a ser debe su existencia a un proceso sexual; ha sido engendrado y ha nacido.

*El primer relato* sitúa la creación de la primera pareja humana al final de un proceso ascendente de creación. Ya existe la fecundidad de plantas y animales, en respuesta al mandato de multiplicarse y llenar la tierra y el mar. Luego viene la resolución de Dios de crear al hombre a su imagen y semejanza para que gobierne sobre todas las cosas creadas: "Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó", para darles el dominio sobre el mundo (Gn 1,26s). La afirmación relativa a la "imagen de Dios" se interpone entre la fecundidad infrahumana y la humana, separándolas. La afirmación "varón y hembra los creó" está en todo caso bajo la sombra de la "imagen de Dios", aunque vuelve a situar al hombre (existente en dos sexos y explícitamente criatura) en el marco

de lo cósmico y sexual. Así pues, no podemos (con Karl Barth) identificar el contenido de la "imagen y semejanza" con la "reciprocidad del hombre y la mujer", sobre todo porque dicha reciprocidad humana no exigiría en realidad una diferenciación sexual57 ; más bien, con Erich Przywara, debemos decir que la relación entre la imagen de Dios y la sexualidad es una relación de "dentro y por encima": por un lado, existe una similitud con el Dios que, en la Biblia, se revelará en palabras simbólicas de paternidad y maternidad, y de hecho en términos de una relación nupcial con Israel (aunque distinguiéndose muy estrictamente de los cultos sexuales míticos de los pueblos circundantes), y, por otro lado, existe una disimilitud en el sentido de que la sexualidad humana forma parte de la sexualidad de todas las cosas creadas.

> Por una parte, no podemos considerar la sexualidad como un círculo cerrado, como si el hombre no pudiera ser humano más que dentro de la relación sexual entre el hombre y la mujer. Por otra parte, sin embargo, el lado espiritual de la "imagen de Dios" no está aislado de la sexualidad cósmica interna de la criatura, como si el hombre no pudiera ser humano sino en la "interioridad de la imagen de Dios" espiritual y personal58.

En contra de lo que dice el texto, se ha intentado separar el primer relato de la creación del segundo. Se ha sugerido que el primer relato habla de la creación de una humanidad ideal, de la humanidad en su conjunto (en la medida en que la palabra "Adán" es de hecho un sustantivo colectivo), o -en una visión más extrema- de una "idea" de un hombre todavía sexualmente indiferenciado (o andrógino), mientras que en el segundo relato la Eva "real" se forma a partir de una de las costillas de Adán. Este es sin duda el punto de vista de Orígenes, cuando, como tantas veces, comienza con un "tal vez": "Tal vez la bendición con la que los bendijo -'creced y multiplicaos y llenad la tierra'- mira hacia adelante (*praeveniens*) a la futura creación de la mujer, . . puesto que el *homo* (¿hombre? ¿ser humano?) no podía multiplicarse sino por asociación con la mujer "59. En este punto Orígenes se inscribe en la gran tradición que supone una doble creación: primero, la de un primer hombre (ideal) -ya lo hemos encontrado al hablar de E. Dacqué- y luego la de un hombre (real) sexualmente diferenciado60. De hecho, no hay rastro de un hombre meramente ideal en el primer relato de la creación, y la referencia explícita a la creación en dos sexos nos prohíbe pensar en la línea de un mito (sin sexo o andrógino) del hombre original. Además, no hay indicios de ningún problema asociado a la existencia del hombre en

dos sexos. Cualquier problema de este tipo habría que buscarlo en el segundo relato (se reconocieron desnudos tras el pecado y mantuvieron relaciones sexuales después de ser desterrados del paraíso).

Más allá de estos problemas, sin embargo, del primer relato se desprende una cuestión de peso. El hombre y la mujer, creados por Dios a su imagen, deben ser fecundos. ¿Pero darán a luz "imágenes de Dios"? ¿Darán a luz seres que (según el segundo relato) están en una relación tan estrecha con Dios que él mismo les insuflará vida? Aquí, una vez más, la fecundidad humana está separada de la fecundidad exclusivamente mundana por un profundo abismo. Los seres puramente mundanos reproducen toda su naturaleza en nuevos miembros de la especie. ¿Qué reproduce el hombre? Sería ingenuo decir que los padres humanos se ocupan del cuerpo del niño mientras que Dios se ocupa del "alma"; de hecho, sugeriría que el poder generativo humano está muy por debajo del de los animales. Tampoco basta con decir, con Fichte, que se requiere la "unión de dos libertades" para que nazca una nueva libertad humana[61] ; todos los casos de violación lo contradicen. Más bien habría que hablar de que la potencia generadora humana, en su operación natural, se prolonga en la potencia creadora divina, que se abre y se hace disponible en la creación del hombre. Desde el punto de vista de Dios, esto constituye una "humillación" de Dios que es inherente al acto más fundamental de la creación; así, entrega su creaturidad, haciéndola depender de acontecimientos iniciados por voluntad de las criaturas.[62] La verdadera profundidad de este misterio sólo emerge cuando el niño ya no es visto como "*res patris*", sino como una personalidad en relación directa con Dios: en el cristianismo.

Adán puede engendrar descendencia "a su semejanza, conforme a su imagen" (Gn 5:3), pero cuando Eva sostiene en brazos a su primogénito, exclama: "He conseguido un hombre con la ayuda del Señor" (Gn 4:1). Comprende que el hijo humano no es un mero don de la naturaleza, sino un don personal de Dios. "Así vemos con qué necesidad el ser se funda en su Creador: no está en nuestro poder conocernos a nosotros mismos. Si queremos medir todo el alcance del yo, debemos penetrar en el seno mismo de la Divinidad, que es la única que puede definir y resolver todo el misterio de nuestro ser" (Hamann)[63].

*El segundo relato* (Gn 2:18-24) relata la creación del "ser humano" (Adán) a partir del polvo de la tierra; Dios insufla su propio aliento en

las fosas nasales del hombre así creado. Luego se observa que no es bueno que el hombre (Adán) esté solo; se crean los animales y se los lleva ante Adán, pero no logran aliviar su soledad. Finalmente, Adán cae en un sueño profundo, Eva es formada a partir de su costilla y presentada a Adán: "Ésta por fin es hueso de mis huesos y carne de mi carne". Él comprende que ella "ha salido del Hombre" y la llama "Woman". Esto implica tres cosas: primero, una primacía del hombre, pues en esta situación original está solo ante Dios y con Dios; aunque potencial e inconscientemente lleva a la mujer dentro de sí, no puede dársela a sí mismo. En segundo lugar, esta soledad "no es buena". Una vez más, esto destierra la idea de un ser humano primigenio y andrógino, supuestamente en paz consigo mismo en su origen y sólo sujeto a un anhelo insatisfecho tras ser dividido en dos sexos. Pero también refuta la noción de que el ser humano (o el hombre) solitario puede alcanzar la plenitud conociendo y nombrando el mundo (*transiit classificando*: Valéry). En tercer y último lugar, afirma que la mujer procede del hombre. Es a través de ser dominado en un "sueño profundo" y despojado de una parte de sí mismo, cercana a su corazón, como el hombre alcanza la plenitud. En resumen: el hombre conserva una primacía y, al mismo tiempo, por instigación de Dios, desciende de ella en una *kénosis*; de ello resulta la plenitud dada por Dios por la que se reconoce en el don del "otro".

En la relación entre ambos, donde cada uno es creado por Dios y dependiente del otro, aunque uno sea "sacado" del otro, la prioridad (persistente) del hombre se sitúa dentro de una igualdad de hombre y mujer. Pablo formulará esto en términos de que la mujer es "del hombre" (1 Co 11:8) y "para el hombre" (11:9); no obstante, "el hombre es para la mujer" (11:12), de tal manera que ninguno de los dos puede hacer lo que quiera con su propio cuerpo; en cada caso es el otro quien tiene el control (7:4).

> Es verdad, por una parte, que el hombre es la "cabeza" de la mujer, el "cuerpo"; pero también es verdad, por otra parte, que la mujer, el "cuerpo", es la "plenitud" y la "gloria" del hombre. Así ella realiza su origen: pues fue creada en el "éxtasis" del hombre, como su "sueño"; ella es la "plenitud" y la "gloria" (1 Cor 1 1,7; Ef 1,23) a la que él es "incorporado" como a su "casa y hogar" (Gn 2,22; *ōikodomēsen)*64.

El segundo relato enlaza con el primero, sin anularse. Ambos relatos dan testimonio común de la doble existencia del ser humano. Esta doble existencia es difícil de vivir en todas sus implicaciones; la imagen arquetípica de Cristo / Iglesia debe irradiar primero la

plenitud de la luz sobre la copia creatural. En efecto, desde el punto de vista teológico, el primer Adán es creado para el segundo y con vistas a él, aunque aparezca el primero en el tiempo cronológico (1 Co 15,45).

2. Todo lo que hemos dicho hasta ahora se refería a la tensión cósmico-hipercósmica entre los sexos, en el contexto de la tensión general que se encuentra en el ser humano. Ahora, sin embargo, llegamos a un complejo más radical de problemas en el área sexual, atestiguados por la gran tradición de la teología cristiana, pero hoy trivializados bajo el pretexto de que tales problemas son sólo restos del maniqueísmo. Algunos desarrollos en el campo sexual pueden y deben considerarse saludables, pero otros son destructivos. Si tomamos en serio los problemas señalados por la tradición, el cuadro de la vida humana tal como la conocemos vuelve a parecerse a una foto fija tomada cuando la acción dramática ya ha comenzado. Aceptando, por tanto, que sobre la base del estado actual de la naturaleza humana -que es "*vulnerata in naturalibus* "65 - no se puede reconstruir la constitución supralapsaria del hombre, ¿qué imagen del hombre podemos tomar como guía en nuestro intento de definir su "esencia"?

La ambivalencia surge inmediatamente cuando consideramos la *reciprocidad de la generación y la muerte*. La Biblia afirma que la muerte entró en el mundo por el pecado (Rom 5:2; cf. Sab 2:24); lo mismo debe aplicarse a la generación. Fichte dice,

> Cuando la humanidad recibió la capacidad de regenerarse, sus viejos miembros se vieron en la obligación de retirarse del escenario; quien produce otro ser humano en su lugar también está obligado a cederle este lugar en el momento oportuno. Así pues, la muerte y el nacimiento se presuponen mutuamente. Sólo un mundo sin nacimiento puede no tener tampoco muerte66.

Esto se hace eco de una antigua enseñanza, como podemos ver en Agustín: "¿Te han nacido hijos para vivir contigo en la tierra? ¿No te expulsarán más bien y serán tus sucesores? . . Es como si los hijos dijeran a sus padres: ¿No es hora de que os vayáis? Nos toca a nosotros subir al escenario "67 Y Crisóstomo: "Hegel añadió profundidad a la afirmación de Fichte al evaluar a fondo la relación entre el individuo y la especie, y no está claro por qué los primeros seres humanos, siempre que tomemos su sexualidad al pie de la letra (como hemos hecho), no estaban obligados a caer bajo el concepto de

especie a este respecto. Hegel ve la muerte implicada en el proceso de generación de tres maneras: en primer lugar, la reproducción mira hacia la muerte del individuo; en segundo lugar, la división de la especie en tipos mutuamente ajenos actúa como estímulo para la muerte violenta; y, por último y en general, la autoconservación de la especie requiere la desaparición del individuo en la muerte natural.69 Lo que nos interesa es el primer punto, que está relacionado con el tercero. La desproporción del individuo con respecto a la especie (ya que nunca podrá ser ésta en su totalidad) le impulsa a "buscar y encontrar su sentido de sí mismo en algún otro miembro de la especie, integrándose a través de la unión con el otro"; el individuo se convierte en "una especie absoluta,. . pero esto significa la muerte de este individuo. Schopenhauer llevará la idea al extremo diciendo que la individualidad es ilusoria y que la vida de la especie sólo se mantiene por el incesante ir y venir de los individuos, igual que el arco iris se detiene en medio de la cascada71. "El nacimiento y la muerte pertenecen por igual a la vida; mantienen el equilibrio condicionándose mutuamente... como polos de todo el fenómeno de la vida". Son "correlatos esenciales que se neutralizan y anulan mutuamente".72 La referencia de Hegel a esos animales que mueren inmediatamente después del apareamiento se repite en Schopenhauer; añade la observación -que retomarán más tarde Simmel y Scheler- de que cuanto más elevado y complicado es el individuo, más amenazado y mortal es.73

La objeción clásica contra la aplicación de esta simple ley a la existencia del hombre en el paraíso es que, en el estado de inocencia, la *foecunditas carnis* no presupone necesariamente la mortalidad. En primer lugar, la reproducción humana (al menos hasta la venida de Cristo) tiene como finalidad no sólo *ut successores quaerantur morituris* sino *ut multo rectius socii quaerantur* victuris74 -*y* aquí Agustín no está obviamente preocupado por el problema de la superpoblación. En segundo lugar, el hombre en el paraíso, poseedor de un *corpus animado*, no se enfrentaba a la perspectiva de la muerte: esperaba la transformación de su cuerpo en una *angelica forma* y una *caelestis qualitas*.75 Dado el realismo de la sexualidad primaria del hombre, esta teoría debió parecer una irrupción del platonismo, introduciendo la división en la solidaridad que el hombre disfrutaba con el cosmos. Aquí, justo en el corazón de la existencia humana, se abre la brecha del dualismo que Steinbeck nos describió con tanta elocuencia. También podemos reconocerlo en el retrato de la situación de Adán

que hace ese gran realista que fue Tomás de Aquino (y de fondo deberíamos poder oír las palabras de Hegel):

> El hombre, por su naturaleza, está establecido, por así decirlo, a medio camino entre las criaturas corruptibles e incorruptibles, siendo su alma naturalmente incorruptible, mientras que su cuerpo es naturalmente corruptible. También debemos observar que el propósito de la naturaleza parece ser diferente con respecto a las cosas corruptibles e incorruptibles. Pues éste parece ser el fin directo de la naturaleza, que es invariable y perpetuo, mientras que lo que es sólo por un tiempo no parece ser el fin principal de la naturaleza, sino, por así decirlo, subordinado a otra cosa; de lo contrario, al dejar de existir, el fin de la naturaleza quedaría vacío. Por lo tanto, puesto que en las cosas corruptibles nada es eterno y permanente excepto la especie, se deduce que el fin principal de la naturaleza es el bien de la especie, para cuya conservación está ordenada la generación natural. Por otra parte, las sustancias incorruptibles sobreviven no sólo en la especie sino también en el individuo; y así incluso los individuos están incluidos en el propósito principal de la naturaleza. De ahí que corresponda al hombre engendrar descendencia, por parte del cuerpo naturalmente corruptible. Pero por parte del alma, que es incorruptible, conviene que la multitud de individuos sea el fin directo de la naturaleza, o más bien del Autor de la naturaleza, que es el único Creador del alma humana. Por eso, para proveer a la multiplicación del género humano, estableció el engendramiento de la prole incluso en estado de inocencia.[76]

Lo interesante de este pasaje es que, al modo aristotélico[77] , Tomás habla explícitamente de *corruptibilitas* de lo corporal, es decir, de lo que el individuo comparte con la especie, incluso en el caso del ser humano. Esto tampoco le impide suponer una (hipotética) *translatio in statum gloriae* en el caso de Adán, que lo elevaría así (al final de su vida) fuera de la ley cósmica de la especie.[78] En definitiva, ante la pregunta "¿Implicaba la relación sexual en el paraíso una *defloratio* de la mujer?", era lógico que Tomás dijera primero que sí (con Aristóteles),[79] mientras que después, habiendo escuchado a Agustín, dirá que no.[80]

Pero ¿dónde está la línea divisoria en el campo sexual, en lo que concierne al estado supralapsario y al infralapsario? Agustín, que ha especulado sobre ello con el mayor detalle, sugirió cuatro posibilidades para el primer estado:

> O bien los primeros seres humanos mantenían relaciones sexuales tantas veces como sentían el impulso de hacerlo; o bien reprimían el impulso cuando el coito no era necesario (es decir, para la procreación de los hijos); o bien la libido se despertaba por orden de la voluntad, cuando la razón consideraba que el coito era necesario; o bien no

existía libido alguna, y el hombre utilizaba sus órganos sexuales como quería, igual que utiliza las manos y los pies81.

Agustín rechaza las dos primeras posibilidades como impropias del primer estado del hombre. Esto deja sólo el funcionamiento de los órganos sexuales sin excitación, o con una excitación que permanecía sujeta a la voluntad.82 ¿A dónde nos llevan estas especulaciones, que representan los concomitantes esenciales del proceso natural de procreación como ajenos al hombre paradisíaco? Primero tenemos la negación de la muerte, luego la negación de la desfloración y finalmente la negación de la excitación sexual normal; mientras que al mismo tiempo (de acuerdo con el primer relato de la creación -pero también el segundo), se insiste en la diferenciación original de los sexos. Todo ello constituye un problema que sigue siendo sencillamente insoluble desde nuestro punto de vista postlapsariano.

La solución sugerida por Agustín en su época media y tardía (solución que ha ejercido una gran influencia en toda la teología clásica de Occidente) sigue siendo un híbrido: somete al hombre a la ley natural de la especie y el individuo y lo saca de ella. Una segunda solución se sitúa en un nivel *inferior*: toma la situación de la sexualidad tras la Caída y la eleva al estado original, vinculando al hombre y al cosmos infrahumano de tal modo que la trascendencia de la personalidad humana -que aparece claramente en ambos relatos del Génesis- se ve comprometida. Una tercera solución se sitúa en un nivel *superior*: es la solución de los Padres griegos, iniciada por Gregorio de Nisa, ampliada por Máximo el Confesor, Juan Damasceno, Escoto Erígena (y explícitamente rechazada por Tomás).83 Paradójicamente, sin embargo, esta solución de "nivel superior" se combina con la de "nivel inferior" para formar una unidad que puede tomar el relevo de la construcción menos creíble de Agustín.

La teoría gnóstica, filónica84 , desarrollada posteriormente por Orígenes, consistía en una doble creación del hombre: la primera era espiritual, andrógina o sin sexo, y la segunda, como resultado de una caída original pecaminosa, era concretamente física y sexual. Gregorio se esforzó por preservar esta teoría transponiéndola a los términos de la teología ortodoxa. En el primer relato de la creación, el hombre está a la vista de Dios y se dice que fue creado a imagen y semejanza de Dios; según Gregorio, "hombre" incluye no sólo a todo el colectivo de la humanidad (en sus limitaciones espacio-temporales), sino también a Cristo, el prototipo de esta humanidad, que aparecerá al final de los tiempos. La humanidad en su conjunto ha sido creada en y para

Cristo, y en Cristo no hay "ni varón ni mujer" (Gal 3,28). Lo que se presenta así ante los ojos de Dios es la realidad abarcadora de la "humanidad", que, vista en la perspectiva interna y temporal del mundo, al comienzo de la historia humana, está todavía idealmente, es decir, potencialmente, presente en el primer hombre. Gregorio plantea explícitamente esto último como hipótesis: puesto que el hombre, la criatura, debía decidirse libremente a favor de Dios, pero Dios previó que se apartaría y abrazaría los valores sensuales en lugar de los espirituales, lo creó con características sexuales (Gn 1,27). Ahora, en lugar de un proceso desconocido para nosotros (tal vez una forma angélica de multiplicación, que podría haber entrado en vigor en el estado original del hombre), la reproducción animal se encargará de la "idea" total de la humanidad, y será un signo del pecado pero no (como en Orígenes) una consecuencia del mismo. Con todo, hay que decir que esta teoría implica una especie de causalidad recíproca entre el volverse deliberadamente hacia el mundo de los sentidos, por una parte, y la sexualidad, por otra.[85] Máximo el Confesor, cuyo punto de partida es el vínculo interno entre "pathos" (orientación hacia los sentidos) y muerte, se distancia claramente de la solución origenista y se asocia a la de Gregorio: "Repito lo que me enseñó el gran Gregorio de Nisa: lo primero que sucedió cuando el hombre cayó de la perfección fue que se introdujo *el pathē*, creciendo en la parte irracional de la naturaleza del hombre;[86] sólo entonces entró en la existencia humana esa manera de procrear que está relacionada con el placer carnal, por un lado, y con la muerte, por otro.[87] Máximo radicaliza este "sólo entonces" afirmando que el alejamiento del hombre de Dios coincide (temporalmente, no lógicamente) con su llegar a ser en lo concreto.[88]Juan Damasceno se hará eco de la opinión de Gregorio más de pasada (en su discusión sobre la virginidad). Respondiendo a la objeción de que en el Génesis Dios mandó a la primera pareja "multiplicarse", dice,

> El mandamiento de "creced y multiplicaos" seguramente no significa multiplicación por medio del coito. Dios podría multiplicar la raza de alguna otra manera, si los hombres cumplieran el mandamiento hasta el final. Pero Dios, que lo sabe todo antes de que suceda, sabía de antemano que cometerían el delito y serían condenados a muerte. Así que, a modo de anticipación, creó al hombre y a la mujer y les ordenó crecer y multiplicarse.[89]

Escoto Erigena adopta las ideas de Gregorio, combinándolas con elementos de la enseñanza de Filón, Orígenes y Máximo: la primera

creación en las profundidades primigenias, en la "idea", espiritual y angélica, no es puramente ideal,[90] pero no manifiesta la oposición de los sexos.[91] Si el hombre se hubiera adherido a su "idea", habría sido omnipotente en Dios (y en la voluntad de Dios).[92] Sin embargo, Erígena quiere mantener que no hubo lapso de tiempo entre la creación y la Caída.[93]

¿Qué conclusión puede extraerse de la doctrina griega? Se puede considerar que la "reciprocidad" a la que se hace referencia apunta a una posición intermedia -que no puede recrearse- entre las soluciones de "nivel superior" y de "nivel inferior". No bastaría, por ejemplo, con decir que la muerte pertenece a la "naturaleza"; al fin y al cabo, la muerte está relacionada con una caída, una futilidad, *una vanitas*, que indica que la humanidad ha descendido a un nivel inferior. No podemos sacar de ese contexto el hecho de la sexualidad, como observaron los Padres de la Iglesia mucho antes que los filósofos del Idealismo. Si reflexionamos sobre las afirmaciones de los Padres a la luz del Idealismo, no tenemos por qué rechazarlas de plano como hostiles al sexo. En realidad, pretenden trazar una línea divisoria, hoy fuera de nuestro alcance, que atraviesa el campo sexual y prohibiría cualquier síntesis: por un lado, el encuentro fecundo entre el hombre y la mujer en la donación mutua personal y, por otro, su unión sexual.[94] Karl Barth ha insistido en que el Génesis 2 "habla del hombre y la mujer en su relación *como tales*, es decir, no de la "paternidad" y "maternidad" humanas, no de la fundación de la familia,[95] que es una preocupación central en el resto del Antiguo Testamento. Pero "aquí la Biblia piensa en términos más seriamente 'eróticos' que todo el mundo griego". Esto es importante para Barth como un indicador de la relación plena entre Cristo y la Iglesia, una relación que tiene toda la fecundidad *dentro de* ella, no *además de* ella. Pero también en Gregorio de Nisa lo sexual es sólo un eco secundario de la "idea" superior de la humanidad total, y esta humanidad no es otra cosa que el Cuerpo realizado y pleno de Cristo.

La pregunta es obligada: ¿Qué tipo de relación "erótica" se supone que es ésta, en la historia del paraíso, entre hombre y mujer, si no es sexual? ¿Debemos pensar en el concepto de frontera como, entre otros, ha descrito y celebrado Soloviev?[96] ¿O más bien debemos cruzar esta frontera y avanzar hacia otra forma de fecundidad, como han hecho Gregorio de Nisa, Máximo, Juan Damasceno? Debemos dejar la cuestión abierta, aunque se abra como una herida. El centro de lo humano no puede construirse a partir de sí mismo. El hombre

desempeña su papel entre la tierra y el cielo, y en el cielo no hay bodas (Mt 22,30): allí se celebran las Bodas del Cordero.

Resumamos así: en la época *precristiana*, lo que entendemos por "natural" es algo (en última instancia indefinible) "entre" dos polos: por un lado, la sexualidad humana está inserta en lo *cósmico-divino* que (en la forma del *hieros gamos*, el éxtasis dionisíaco, etc.) es la proyección y afirmación de aquélla, hasta el nivel más elevado; y, por otro lado, la dimensión espiritual -considerada *como el auténtico theion*- se destila del ámbito interior-cósmico de lo sexual, lo que significa que este último corre el peligro de ser suprimido ascéticamente en favor de lo espiritual o de ser depreciado como inferior o demoníaco. No es raro que los dos extremos se conviertan en sus opuestos, como en el gnosticismo, por ejemplo.

### d. Individuo y Comunidad

De las tres tensiones antropológicas, esta última, en el periodo precristiano, es la más atenuada. Esto se debe a que se enraíza en el contexto total sin ninguna dificultad. Y cuando se lleva más allá de sí misma en el marco cristiano, no se convierte en un problema, sino que sólo se hace más intensa. Los dos polos adquieren dimensiones hasta entonces insospechadas: el individuo se revela como persona eterna y la comunidad como reflejo, en el "Cuerpo místico" de Cristo, de la vida de Dios.

1. Ahora bien, incluso dentro de la tensión antropológica, la comunidad es algo que rodea y protege al individuo (como *zōon politikon*). Por muy cuestionable que sea la condición concreta de un imperio o de una *polis*, no podemos "quedarnos atrás" en su función-marco como tal; como marco, encaja directamente en el marco cósmico-divino general. Así, en las culturas primitivas y en todas las altas civilizaciones antiguas, como ha mostrado Mircea Eliade en muchos ejemplos, el centro del imperio o de la *polis* coincide con el centro del cosmos; el eje cielo/infierno pasa verticalmente por este centro97. Y en relación con esto discernimos inmediatamente la reciprocidad: si la fundación de una *polis* implica la inserción de una nueva comunidad en la comunidad de la macrópolis cósmica que existe desde tiempos inmemoriales, al mismo tiempo siempre implica una entrada y una participación en este acto cósmico de fundación por parte de los propios dioses. "Establecerse en algún lugar -construir una

aldea o simplemente una casa- representa una decisión seria, pues está en juego la existencia misma del hombre; éste debe, en definitiva, crear su propio mundo y asumir la responsabilidad de mantenerlo y renovarlo "[98]. Ahora bien, lo que entendemos por "mundo" es una multiplicidad ordenada, una comunidad; el individuo es impensable fuera de ella. Así pues, el individuo se comprende a sí mismo primordial e incuestionablemente como miembro de una tribu, un clan, una *polis*, un imperio, todos ellos centrales en el cosmos. La tribu, la *polis*, el imperio al que pertenezco no es una comunidad (relativa) entre otras: es la única, la verdadera, y todas las demás a su alrededor son periféricas, preferentemente para ser subyugadas a ella. Cada imperio es un "imperio del centro".

Como ya hemos demostrado, esta coincidencia entre el orden mundial y el orden de la *polis* es precaria y difícil de mantener. Así lo demuestra la historia de todas las civilizaciones. Éstas oscilan constantemente entre el intento de armonizar el derecho establecido de la comunidad con el orden del universo y la constatación de que es inevitable la tensión entre *physis* (donde "el poder es el derecho") y nomas, donde el derecho se "reparte" equitativamente entre todos los miembros de la comunidad. (*Nomos* viene de "*nem*": "distribuir".) ¿O deberíamos adoptar el punto de vista (con Heráclito) de que, también en el cosmos, hay un *nomos* que es primordial, superior a todas las leyes individuales? "Todas las leyes humanas son sostenidas y alimentadas por el *nomos* único *del theion*; rige donde quiere, es igual a todas las situaciones y se extiende, de hecho, mucho más allá de ellas "[99]. Esto nos daría un punto de referencia común para las diversas comunidades, y relativizaría la suposición que cada una hace, es decir, que sólo ella es "central". Este es el punto de partida de la gran visión de Platón de un gobernante-filósofo contemplativo y real que discierne la ley del mundo y la transmite, para que pueda convertirse en legislación política y praxis humana. Pero la visión sabe que está amenazada por las perspectivas utilitaristas y los deseos ávidos de poder de las comunidades y sus "tiranos". El punto de referencia cósmico e hipercósmico (divino) para los procesos de legislación era ambivalente en sí mismo y siguió siéndolo. En el cosmos puro hay una notable ausencia de justicia: los animales se devoran unos a otros; en el reino hipercósmico está la *dikē* puesta ante los hombres por Zeus.[100] Aun suponiendo que un orden político copiara y aplicara correctamente la justicia hipercósmica, ¿cuánto duraría, viendo que las condiciones humanas cambian continuamente y que, en cualquier

caso, los diversos ámbitos de la justicia -los derechos del individuo, de la familia, de la *polis* en su conjunto- existen en tensión entre sí? ¿No puede el hombre, frente a las nuevas leyes, recurrir a la justicia antigua, una justicia que está directamente en armonía con la ley del mundo? así se pregunta la Antígona de Sófocles.

Aquí es donde residen las incertidumbres esenciales del pensamiento precristiano sobre el individuo y la comunidad: ambos polos se toman en conjunto y se extrapolan a la ley omnicomprensiva del mundo. Por otra parte, la tensión interna entre los polos no crece todavía hasta el punto de provocar una ruptura. Esta tensión es tangible en los casos límite, cuando, por ejemplo, un individuo no consigue permanecer en su comunidad o es expulsado de ella. En tal caso, el individuo pierde su lugar en el universo; sólo la precaria ley del fugitivo en busca de refugio, que vincula a todas las comunidades, puede protegerle -bajo ciertas circunstancias.[101] Pues el individuo despojado de su comunidad se encuentra en una situación lamentable, contraria a la naturaleza; alguna comunidad u otra debería echar su manto sobre su desnudez, para permitirle seguir existiendo. En la periferia de la comunidad, pero totalmente relacionados con ella, están los que están imperfectamente integrados en ella, los esclavos sin derechos, los *metoikoi*, los que de alguna manera son tolerados porque son explotados. Lo que se entiende por "persona" sólo surge en el cristianismo.

En la relación orgánica entre individuo y comunidad, el individuo tiende hacia la comunidad en dos movimientos contrarios. En primer lugar, el individuo crece hacia la comunidad; en los pueblos primitivos es adoptado por ella mediante ritos iniciáticos especiales, saliendo de la unidad "física" de la familia para entrar en la unidad abarcadora de la *polis*, el Estado, a fin de participar en su ley y libertad y crecer así más allá de las limitaciones de la individualidad. El bien de pasar de la limitación a la libertad se adquiere a costa de la obediencia a las leyes, es más, prefiriendo el bien común (*bonum commune*) al bien propio (por ejemplo, cuando el individuo sacrifica patrióticamente su propia vida por el bien común). Al insertarse en el mundo de la comunidad, constituido por las leyes, el individuo se convierte en portador de los valores comunitarios; en la medida en que la comunidad -según el dictamen de Heráclito- vive y se nutre en y del *theios nomos* trascendente, el individuo adquiere también una parte de este último.

Ahora bien, ¿cuál es el origen de los derechos en el seno de la

comunidad? ¿Quién media entre la ley divina y la ley humana? En el mundo precristiano es el individuo destacado: está dotado del conocimiento del *theios nomos* y, por tanto, tiene autoridad para promulgar la ley de la *polis,* moldear la comunidad y representar el orden existente ante los dioses. (De este modo, el fundador, el héroe, el rey, se convierte en mediador entre el mundo humano y el divino. En él, y sólo en él, la individualidad está presente en su plenitud, es decir, en su poder para sostener la comunidad . Este "macro-yo" no es ni una abstracción de la idea de todos los individuos particulares ni el mero exponente de un organismo estatal conceptualmente distinto de él: es la encarnación esencial de este último; todos los individuos particulares están subsumidos en él. En este "macro-yo", el *nomos* humano se trasciende en dirección a la ley cósmica, divina; la trascendencia ontológica puede expresarse bajo la forma de lo genealógico (nacido de o casado con una diosa, adoptado por un dios, etc.), lo profético (inspirado por Dios) o en términos de simple representación [es decir, donde el individuo destacado actúa como mascarón de proa]. Pero también puede ponerse en tela de juicio: si el *nomos* humano ya no parece hacerse eco de lo divino; o si diferentes leyes, propuestas por y encarnadas en diferentes personas, entran en conflicto entre sí; o si el "gran hombre" resulta ser un individuo aislado, que ya no está en armonía con el papel que le ha sido asignado, ya sea por su propia "culpa" consciente o inconsciente, o debido a un destino divinamente designado que no puede ser explicado por la legislación humana. Estos son los temas de la tragedia griega clásica, donde una asamblea de individuos contempla el "macro-ego" del héroe, el semidiós, el rey, en su naturaleza sobrehumana y problemática. En el fondo, el drama occidental nace de una situación de indiscreción última: la fe en el papel mítico y representativo de los héroes y los reyes sigue siendo lo bastante fuerte como para que se les represente como objetos de interés especial y universal, pero no lo bastante como para dejarles (como en Mesopotamia y Egipto) sin cuestionar su papel de originadores de la ley (como, por ejemplo, en la fiesta del Año Nuevo babilónico). *La República* y las *Leyes* de Platón no son las primeras en desmitificar la idea de "macroego" del mundo antiguo; también las tragedias lo hacen, como dejan muy claro las comedias que las suceden.

En su diseño del Estado, Platón eleva lo que antes era realidad concreta al reino de lo ideal. A pesar de Marco Aurelio, el reino de la política nunca ha visto un gobernante contemplativo en el sentido de

Platón, tomando el relevo del rey anterior (porque lo divino ya no "habla" sino que ahora sólo es "contemplado") y comunicando los frutos de su contemplación a los hombres de acción. Incluso aquellas formas con aspectos mitológicos, como el "Imperio Romano de la Nación Alemana" y ciertas expresiones del Absolutismo posterior, ya no se corresponden con la realidad anterior. Siguen compartiendo la idea de "representación" -representar la sociedad a Dios y Dios a la sociedad-, pero el interés político prima sobre la imaginería. Mientras tanto, los individuos precristianos se han convertido en personas cristianas.

2. Tal vez la luz arrojada por el cristianismo era necesaria no sólo para iluminar lo que se entiende por "persona" en términos de vocación y dignidad sobrenaturales, sino también para mostrarnos aquellos elementos de la individualidad precristiana que ya habían preparado el camino para el significado de "persona". En aquella época no se reflexionaba sobre esta cuestión, o al menos no se reflexionaba adecuadamente; aquí, sin embargo, cuando hablamos del hombre en su conjunto, en tensión entre individuo y comunidad, parece que se nos exige una breve reflexión al respecto. Al hacerlo, iluminaremos desde un nuevo ángulo lo que ya hemos dicho.

En la filosofía antigua, el *in-dividuum* (*a-tomon*) significaba algo que era último (*eschaton*) porque no podía dividirse más, como las especies y los géneros, que se subliman hacia arriba en los "principios" -en el punto más alto en el Ser y el Uno. Ahora, sin embargo, nos encontramos en un callejón sin salida (*aporía*): lo que es más universal, es decir, el Ser, el Uno, "abarca (*periechein*) todo lo que es; su colapso también llevará todo lo demás a su fin, ya que todo es un Ser, todo es un único Uno". Surge entonces la pregunta: ¿Qué se entiende realmente por "principio"? ¿Es lo más universal (el Ser, lo Uno), sin lo cual no puede haber nada individual, o "el último de los entes que se abstrae de la especie, puesto que no puede dividirse (*atoma gar*)"?[102] No necesitamos examinar en detalle la forma en que Aristóteles responde a su propia pregunta; lo que nos interesa son sus implicaciones para la antropología.

Todo ser humano es un miembro perfecto de la especie humana, sea hombre o mujer[103] , que encarna todo el concepto de lo que es ser humano. Parte de este concepto es que todo el que así lo encarna lo hace como individuo, excluyendo a todos los demás. Además, pertenece al concepto de hombre que cada ser humano tenga conciencia de sí mismo y sea libre; y eso a su vez significa que cada

uno, en sí mismo, es algo que excluye toda participación de los demás. Así pues, el concepto abarca un aspecto que es común a todos los hombres y, *simultáneamente*, exclusivo de todos ellos. Esto es así a pesar de que cuanto más espirituales se vuelven estos centros mutuamente excluyentes de autoconciencia y libertad, mayor capacidad para el mundo poseen, más profundo crece su conocimiento mutuo y más se desarrolla su comunicación entre sí. Las formas bajas de autoconciencia poseen un mundo a su alrededor (*Umwelt*), pero no tienen un "mundo" (*Welt*): sólo están en contacto periférico unas con otras; comparten una vida que fluye a través de todas ellas pero que no llena a ninguna como individuo. También el hombre sigue experimentando este tipo de contacto externo a través de su cuerpo físico; es una parte al lado de otras partes, que sólo se tocan externamente y de ningún modo integran el todo en sí mismas; mientras que en la libre autoconciencia, el todo, la comunidad, se refleja, aunque sea indirectamente. Una vez más, esta misma incomunicabilidad es la condición previa o el reverso de toda comunicación espiritual. No sólo requiere el conocimiento recíproco y el reconocimiento del otro como "otro", sino también la libertad de separarse de la totalidad del mundo (y, por tanto, de la comunidad) y encontrarse con ésta de forma creativa, a partir de la singularidad del propio yo.

De este modo, los seres que existen para sí mismos existen simultáneamente para los demás. Tampoco lo hacen en un reino intemporal: cada autoconciencia libre y humana entra en la danza en un momento determinado. Pero no puede entrar por su propia voluntad: no puede despertarse a sí misma a la libre autoconciencia (de lo contrario tendría que precederse eternamente a sí misma); sólo puede ser despertada a la libre autoconciencia por alguna otra autoconciencia libre: por ejemplo, el niño por su madre. A modo de explicación, volvamos al análisis anterior de la conciencia (pp. 207 y ss.); entonces nos preocupaba principalmente la apertura al ser-en-su-totalidad, ahora nuestra principal preocupación es establecer el elemento de humanidad compartida. En el momento del despertar, diferentes elementos forman una unidad inseparable:[104] primero (en el *cogito / sum*), el resplandor de la realidad como tal (como ser verdadero y bueno), que se revela y libera al hombre para caminar hacia ella. En el *cogito/sum*, experimentamos la identidad del ser-para-mí y del ser-en-sí, pero es una identidad despierta, donada, que tiene que responder en gratitud a una identidad absoluta del espíritu y del

ser. En segundo lugar, experimentamos la llamada a la humanidad compartida: la autoconciencia libre se experimenta a sí misma como un "yo" sólo cuando sabe que se dirigen a ella y la tratan como a un "tú" -mediante la palabra, el gesto, la sonrisa, la protección, etc.-, es decir, cuando se da cuenta de que es admitida en la comunidad apropiada. El hecho de que ni el "yo" que hace la llamada y el despertar ni el "yo" que es así llamado y despertado puedan constituir la identidad absoluta del espíritu y del ser no tiene que ser realizado inmediatamente; ya está implícito en la experiencia inicial. Así, en tercer lugar, surge que, a priori*, el cogito / sum* incluye la humanidad compartida; esto aclara la paradoja anterior, a saber, que la exclusividad de lo que es "para-sí" *incluye* simultáneamente lo que está excluido, no sólo lógicamente, en el "concepto de especie", sino en el sujeto individual. Precisamente porque el ser-en-su-totalidad se le ha revelado, y ha experimentado la cualidad-don de su propia naturaleza y, por tanto, su relatividad, su "carácter-respuesta" (E. Brunner) y, por tanto, la limitación de su naturaleza, el sujeto individual se da cuenta de que es "para-sí-con-los-otros".

Partiendo de su definición del "espíritu" como aquello que es excéntrico (ex-céntrico) a la experiencia que el sujeto tiene de sí mismo (en términos escolásticos, *reflexio completa*), Helmuth Plessner, citando a Fichte, puede expresar lo mismo distinguiendo un "yo individual" y un "yo universal" en la persona espiritual: el "yo universal" aparece en el ser junto con otras personas "por medio de la primera, segunda y tercera personas concretas".

> El ser humano se refiere a sí mismo y a los demás como "tú" ("tú"), "él", "nosotros", no como si primero tuviera que deducir la existencia de personas a partir de analogías o empatías entre él y los seres que más se le parecen, sino en virtud de la estructura de su propio modo de existir. . . . El hecho de que el ser humano individual, por así decirlo, tenga la idea -de hecho, está impregnado desde el principio con la idea- de que no está solo y tiene la compañía no sólo de las cosas, sino también de seres sensibles como él: esta realización no se basa en un acto particular por el que proyecta su propia forma de vida hacia el exterior, sino que es una de las condiciones previas de la esfera de la existencia humana. En efecto, para orientarse en este mundo es necesario un esfuerzo constante y una cuidadosa criba de la experiencia. Porque, a pesar de ser estructuralmente igual en esencia a mí, como persona el "otro" es una realidad individual (igual que yo) cuyo mundo interior me está básicamente más o menos totalmente oculto; en primer lugar hay que abrir este mundo interior mediante modos de interpretación muy diversos.105

Plessner denomina a esta forma a priori de la experiencia del yo "la experiencia de un mundo compartido" (*Mitwelt*).

> El "mundo compartido" es aquella forma de su *propia* posición que el hombre capta como la esfera de los *demás* seres humanos. En consecuencia, debemos decir que es adoptando el hombre una posición "ex-céntrica" respecto a sí mismo como se configura el "mundo compartido" y se garantiza su realidad. . . . La existencia de un "mundo compartido" es necesaria para que un ser vivo106 pueda comprenderse a sí mismo en su posición, es decir, como miembro de este mundo compartido. . . . El mundo compartido es portador de la persona y, al mismo tiempo, es portado y modelado por ella. . . . Así, el carácter espiritual de la persona reside en la forma "nosotros" de su propio "yo".107

Lo único que falta en este análisis es la estructura preliminar erigida más arriba (p. 389): en el nivel más fundamental, el amanecer de la autoconciencia en libertad (*autexousion*) no es la constatación de que simplemente "estamos ahí": hunde sus raíces en el hecho de que somos "don" y "dotados", lo que presupone una realidad "dadora". En este sentido, "todos los conocedores conocen a Dios implícitamente en cada acto mental", en la medida en que "el ser mismo (que, como realidad dada, manifiesta su unidad con el espíritu y, por tanto, su verdad) es una semejanza de la bondad divina"; así, "todos los hombres tienden naturalmente hacia Dios" (Tomás)108. Es abrazando y guardando el don de ser, ejerciendo el privilegio de ser, como soy libremente yo mismo: inicialmente no me debo a nadie más que al Ser no infinito mismo. Pues éste se da a cada ser (como sé por experiencia), revelándose y haciéndose disponible en su conjunto; y en todo esto es inagotable. En cuanto a mí, en mi *cogito / sum*, por tanto, nunca dejo de recordar estas cosas y de dar gracias. Ahora, sin embargo, me doy cuenta de la llamada del despertar del ser, que viene a mí de un hombre dotado de la fuerza para despertarme en el poder y en el nombre del ser, alguien que él mismo vive bajo el signo del don y de la acción de gracias. La mediación media lo no inmediato, y en lo no inmediato: la humanidad compartida [*Mitmenschlichkeit*] y la presencia no inmediata ante Dios [*Gottunmittelbarkeit*] son inseparables en cada individuo. Y lo no inmediato sólo puede mediar a través de la humanidad compartida; en consecuencia, la relación con Dios no puede describirse como exclusivamente a priori y la relación con los semejantes como exclusivamente a posteriori109.

Una vez visto el "espíritu" en términos de "mundo compartido" o de "nosotros" (no sólo de "yo-tú"), se aclara la relación del individuo con

el Estado, visto como la sociedad organizada que impone obligaciones a todos. En este contexto, el Estado ya no aparece como un "mal menor", un apéndice de los individuos, que restringe su "autonomía"; ahora aparece como algo que todo individuo lleva dentro, a grandes rasgos, algo que debe afirmar si quiere afirmarse a sí mismo. El Estado puede parecer, en uno u otro aspecto, que ejerce una "coerción desde arriba", pero aun así sólo está manifestando la forma criatural, divinamente querida, del "nosotros" (Rom 13); los individuos tienen que encajar en él voluntariamente "desde abajo" para que esta forma cumpla su propósito inmanente. Según Hegel, la unión de ambos aspectos -la "ley" que opera desde arriba, la moralidad desde abajo- es lo que caracteriza al Estado. Por un lado, como "institución", tiene un carácter coercitivo, pero, por otro, se sustenta en la actitud de sus ciudadanos, aunque la institución no es simplemente el producto de la actitud de sus individuos110.

Por consiguiente, en la reflexión filosófica, individualidad y comunidad están originalmente entrelazadas, es decir, en ese acto originario por el que, en su entrega, lo "Incondicional" hace brotar dimensiones "condicionadas" en sí mismo y en los demás. Aunque esta reflexión puede presuponer un nivel más profundo de consideración de la naturaleza del ser espiritual del individuo del que existía realmente antes del cristianismo, opera en el marco de una antropología "natural", es decir, asumiendo que *el theion* está abierto a la vista, implícitamente dado a todo ser humano que alcanza la autoconciencia humana.

Sin embargo, esta "apertura a la mirada" permanece velada, porque consiste en la participación en el ser-en-su-totalidad, que sólo puede aprehenderse en el cosmos de los seres inanimados, animados y pensantes. Sin embargo, como individuos y como comunidad, los seres humanos tienden a equiparar el *theion* que se revela en el ser-en-su-totalidad con el universo de los seres, el cosmos; toman a este último como norma, incluso entendiendo lo hipercósmico como una dimensión de lo cósmico. Así, por tercera vez, emerge lo enojoso de la cuestión de la muerte, que también se plantea en este contexto. De nuevo la muerte se muestra como un complejo insoluble de problemas, amenazando y acosando la unidad del ser humano de formas siempre nuevas. Amenaza la unidad del espíritu y del cuerpo que constituye realmente al individuo, la unidad de la sexualidad personal y genérica y, ahora, la unidad de una individualidad que tiene acceso directo a Dios y que, al mismo tiempo, está vinculada a la

comunidad. Nada más comprensible que el intento religioso-filosófico de superar la paradoja de la muerte considerando un elemento del hombre, el espíritu (que es también "*forma corporis*"), como el determinante esencial del ser humano, y el cuerpo como un accesorio del que se puede prescindir: ésta es la solución platónica y la que se encuentra en el pensamiento indio. En esta visión, además, el "alma" adquiere la dignidad de algo que se origina en el mundo de lo eterno, del *theion*; en Platón está dotada de una conciencia eterna, individual, pero se vuelve tan "monádica" que se pierde de vista su vínculo esencial con la secuencia terrenal de las generaciones y con la comunidad "corporal" .111 En la India, el individuo, en la contemplación, puede despedirse de la comunidad -total o casi totalmente: incluso mientras está vivo puede reducir aparentemente su propia humanidad a la parte que pertenece al *theion*. En este caso, la comunidad pierde todo derecho sobre el individuo; el papel que desempeñó en su despertar y formación se considera una cuestión secundaria de poca importancia. Esta escisión dualista del ser humano (que pretende rescatar al menos lo esencial, lo hipercósmico en él) es y sigue siendo una solución extrema, una solución de emergencia, por así decirlo. Se propone frente al mayor peligro opuesto, que surge cuando el *theion* se subsume en lo cósmico, a saber, el de renunciar a la existencia continuada del individuo más allá del tiempo: aquí el individuo es visto como un vástago efímero e intempestivo del universo, que se disuelve en los elementos de este último.

En las tres tensiones antropológicas que hemos examinado, la muerte sigue siendo el gran interrogante que las atraviesa. Es sintomática, pues muestra que no se trata de una tensión intrínsecamente natural, sino de un hiato, de una herida, que no puede curarse sólo con los recursos disponibles de la antropología cósmica. Es insensato acusar a la antropología precristiana de no haber resuelto el problema del hombre; si nos fijamos en el material de que dispone, es evidente que ninguna solución propuesta a partir del hombre puede resolver el problema, a no ser descuidando algún aspecto esencial.

### 3. *La nueva realidad cristiana*

En la búsqueda de una comprensión de sí mismo, por ambivalente que fuera, el hombre precristiano, o mejor dicho, el hombre prebíblico, podía recurrir de algún modo al cosmos en el que, y detrás del cual,

estaban las fuentes primigenias de la vida divina. En el momento en que se retiró esta ayuda hermenéutica, se abrió un período fundamentalmente nuevo para la comprensión que el hombre tenía de sí mismo y para la antropología. En el presente contexto no nos interesan los hechos de la revelación bíblica en sí mismos -como en el próximo volumen y en los volúmenes sobre la acción dramática-, sino su efecto sobre nuestra imagen del hombre, que tendrá que salir como actor en el escenario teodramático. Las dimensiones del ser humano cambian, no sólo parcialmente -por ejemplo, en lo que se refiere al mundo limitado de los creyentes bíblicos-, sino progresiva y totalmente. La "irrupción" de la nueva realidad -puede describirse de forma puramente negativa como la "desacralización" o "desmitificación" del cosmos- se muestra como un principio activo que opera en toda la historia; se anticipa mediante ciertos procesos de "socavamiento" en el mundo antiguo, se intensifica con la presencia del elemento judío y aún más por el elemento cristiano (los primeros cristianos fueron considerados inicialmente como "ateos"), y se muestra irreversible incluso en tiempos en los que el cristianismo ya no domina la comprensión que el hombre tiene de sí mismo. La antropología postcristiana difiere esencialmente de la antropología precristiana, "natural", por la presencia (o antigua presencia) del elemento cristiano. Demostraremos y reflexionaremos sobre este hecho en las páginas restantes de este volumen.

Por una parte, la transición entre el mundo precristiano y el bíblico y cristiano es brusca, aunque no rompa todos los puentes hacia el pasado. La primera frase de la Biblia, leída en relación con el contenido total de lo que tiene que revelar, anuncia una libertad soberana por parte de Dios totalmente distinta de la que se encuentra en otros lugares de la historia de la religión . Proclama la creación del mundo en su totalidad -cielo y tierra- de la nada por el poder de la palabra de Dios y pone fin a la tendencia del cosmos y la physis a fundirse en el *theion*. Tanto el cosmos como el hombre están ahora del mismo lado: son criaturas frente al Dios que las crea. Este eje determina todo el nuevo sistema de coordenadas y atraviesa todas las "semejanzas" entre Dios, el mundo y el hombre. "¿Cuál es la diferencia entre el *theion* y lo que (sólo) se le parece? La diferencia consiste precisamente en que el uno existe increado y el otro subsiste sobre la base de la creación. "[1]

¿Significa esto que el Creador increado está alejado y ausente de su mundo y del hombre que lo habita? Tanto el Antiguo como el Nuevo

Testamento afirman constantemente lo contrario, al principio de forma ingenua (por ejemplo, la forma en que Dios "desciende" en el Génesis) y luego con una reflexión creciente. Discernimos este progreso, por ejemplo, en los salmos que hablan de la creación y en la Torá, que celebran la presencia de Dios en el cosmos y en el mundo de los hombres, que proclaman su gloria; en la literatura sapiencial, que pondera la inmanencia de Dios en la creación por su "sabiduría" y su "espíritu" omnipresentes; y, por último, en la Carta a los Romanos, que muestra al hombre que puede contemplar racionalmente el "poder eterno y *la teiotēs"* de Dios, manifestados en el mundo creado (Rom 1,19s). Lo que tenemos, por tanto, en el lugar de la inmanencia cósmica de Dios, no es su trascendencia unilateral; sino que la trascendencia de Dios es entendida como absoluta de tal modo que, por eso mismo, debe ser cercana e inmanente en su mundo creado. Para el hombre esto significa, sin embargo, que, aunque también se encuentra con Dios en los ámbitos de la naturaleza y del mundo, ya no puede tomar sus propias normas de nada dentro del cosmos, sino sólo del Dios que está "enfrente" de él. Se encuentra cara a cara con su Creador, lo que implica que ya no puede utilizar a Dios en modo alguno como vara de medir para sí mismo, para el hombre: él mismo debe someterse a ser medido y juzgado por Dios.

La inmanencia de Dios en el mundo sobre la base de que habita en el cielo bíblico tampoco permite una excepción a lo que hemos dicho. Este "cielo donde está Dios" no es un lugar del cosmos que los hombres puedan descubrir. Al menos, cada vez lo es menos en la reflexión judeocristiana. No es algo que el hombre pueda utilizar como norma para su propia conducta, independientemente de Dios mismo. No puede contemplar su "idea celestial" sin verse obligado antes a mirar hacia Dios. El sistema de coordenadas llamado "cielo y tierra", en el que se encuentra el hombre, pasa por la voluntad soberana de Dios, como muestra la primera mitad del "Padre nuestro":

Padre nuestro que estás en los cielos
Santificado sea tu nombre
Venga a nosotros tu reino
Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo.

La creación "de la nada" apunta a la libertad absoluta de Dios2 , es decir, a su *aseidad*, a su autosuficiencia, lo que a su vez significa que, para concebirse a sí mismo, no necesitó concebir un no-yo, un mundo3. Menos aún se vio obligado a crear un mundo para probarse a sí mismo

su plena omnipotencia o para mostrarse Amor.[4] A partir de ahora la criatura ve su origen en este abismo de libertad y no primaria o adecuadamente en una idea divina que posee una existencia autónoma en Dios, independiente (total o relativamente) de su libertad. No hay apelación desde la libertad de Dios a esta "idea": no es más que el proyecto de la criatura que Dios le ha puesto libremente delante. Por eso mismo, como hemos visto en detalle, la "imagen de Dios" en la criatura consiste decisivamente en su *autexousión*, en el reflejo creado de la libertad increada. Esta autodeterminación no puede concebirse separada del espíritu (racionalidad).

De este modo, la "imagen de Dios" en el hombre pierde toda visibilidad y determinabilidad objetivas. Su "contenido" tampoco puede deducirse unilateralmente de lo que el hombre es por "naturaleza" en contraposición a lo que es según su "espíritu", pues esta "naturaleza" le es confiada por el Creador como parte inseparable de su ser. En cuanto al criterio para usar o no usar esta naturaleza, se le aclara al hombre en el mismo acto por el que el Creador se la entrega. Es mirando hacia la libertad infinita como la libertad finita ve cómo puede y debe realizarse en su finitud, su estado natural.

La revelación bíblica, sin embargo, no sólo abre los profundos abismos de la libertad increada y creada. Sólo se abren para permitir que salgan a la luz "misterios" que sólo pueden verse en estos abismos; muestran la verdadera naturaleza de la idea del hombre, tal como la ve Dios. Las tensiones de la naturaleza humana que ya hemos examinado anteriormente, y que ya proporcionan un rico material dramático, vuelven a ser llevadas al límite por la idea que ahora se manifiesta.

### a. El aumento de las tensiones "naturales" ("precristianas")

1. Cuando la libertad absoluta, divina, crea frente a sí un mundo con un hombre libre en su interior, la intención no puede ser simplemente dejar las cosas así. En efecto, al ser partícipes del acto de ser real, al hombre y al mundo se les ha confiado la primera palabra de un mensaje. Y, bíblica y teológicamente hablando, el mensaje no termina con la primera palabra. Porque la primera palabra es la constitución de un sujeto racional y libre, que como tal se ha hecho receptivo a otras palabras y capaz de responder a ellas. Es cierto que esta primera palabra contiene un mensaje inagotable en la medida en que el ser (*esse*) es siempre más rico que cualquier totalidad particular de

entidades (*essentiae*) realizadas por él; *sin embargo, este ámbito "más rico" aprehendido por el ser espiritual no se cumple realmente, sino que más bien encierra una promesa*. Y lo que promete no es algo reconociblemente definido (pues tales son los entes): lo que hace es simplemente eliminar las limitaciones, ya que ningún ente limitado puede apropiárselo para sus propios fines, y apunta en la dirección de un reino que no tiene límites. Este último tendría que estar libre de las limitaciones características de los entes, pero eso no significa que tuviera que ser indefinido; después de todo, la propia definición de los entes y el "yo" de los espíritus proceden de la riqueza del ser. Así pues, todas las entidades particulares que participan en el ser reciben el don de una promesa; y esta promesa procede de un Dador que, mucho más allá de cualquier don separado de sí mismo, es capaz realmente de darse a sí mismo. Los entes realizados están llenos de tanto ser como pueden contener, pero al estar así llenos, en la medida en que son espirituales, también tienen acceso en principio a una auto-revelación por parte del Ser absoluto. Sin embargo, ya no se trata de que éste constituya sujetos ("naturales"); ahora, de un modo "sobrenatural", el Ser subsistente les abre su propia vida interior libre.

Este cumplimiento, si se produce, no puede ser un mero hablar con palabras pasajeras. Los sujetos naturales, finitos, entenderían tales "palabras", llegadas desde el reino de lo absoluto, menos aún de lo que un hombre entiende una lengua extranjera. El lenguaje de Dios no es el de sus criaturas ; si creyeran entender algo, lo habrían transpuesto a categorías puramente creaturales. Si Dios quiere comunicarse a sus criaturas, debemos presuponer que, cuando habla, abre su propio ser absoluto, comunicándolo y permitiéndonos comulgar con él [*mit-teilt*]; con este fin, permite al espíritu creado captar esta comunicación, esta comunión, como lo que es y lo que pretende, a saber, la participación en el Absoluto. El Absoluto se inclina hacia la criatura, pero sólo alcanza el nivel de ésta, sustancialmente, elevándola, más allá de sí misma y de toda su sustancia natural, a su propio nivel, dándole acceso y ciudadanía en la esfera del Absoluto. En otras palabras, si ha de ser una autocomunicación del Absoluto, debe ser a la vez ontológica (sustancial) y verbal (dirigida a la mente, explicativa): La "participación en la naturaleza divina" sin comunicación verbal es tan impensable como la comunicación verbal sin participación sustancial. O, desde la perspectiva de la criatura, si el hombre está destinado a participar de la naturaleza divina, también debe ser llamado a ella de un modo reconocible como tal.

Es evidente que esta autocomunicación de la vida divina es un acto totalmente libre. La única comparación de que disponemos es la libre autoapertura de un sujeto humano a otro, en la que la persona a la que se dirige no tiene ningún derecho inherente al conocimiento así impartido. Pero esta analogía también falla en el punto crucial: ni siquiera la información libremente compartida entre iguales puede compararse con el hecho de que Dios dé a las criaturas una participación en su vida interior, una vida que, para ellas, es "fundamentalmente extraña" y un misterio inaccesible. En efecto, cuando se hacen destinatarias de tal comunicación, experimentan por primera vez lo que puede ser la "gloria" de la libertad absoluta, y la experimentan cada vez más profundamente, cuanto más se inician, mediante la "Palabra" de Dios, en la naturaleza divina.

Cuando la criatura se eleva de este modo por encima de su propia naturaleza de criatura hacia una naturaleza que la trasciende absolutamente, toma conciencia del abismo que la separa y experimenta por primera vez su propia naturaleza de criatura. Frente al abismo de la libertad divina que se abre en la Palabra de Dios, toman conciencia, por primera vez, de que todo su ser es sacado del abismo de la nada por esta libertad. En esta luz, todo lo que antes conocían les parece nuevo. En la revelación de Dios, en la palabra bíblica y en la revelación que viene a través del Ser, se niega a la criatura toda posibilidad de obtener seguridad para sí misma y de definirse excepto en el libre propósito de Dios. Todas las matrices primigenias cosmológicas y transcosmológicas se desvanecen, e incluso el seno de la naturaleza ya no es autosubsistente sino que, como el individuo, tiene que reconocer que su origen no está en sí mismo. La única "sustancia" de la que la criatura puede rastrear su origen -como hemos oído decir a los Padres griegos- es la voluntad, es decir, la libertad, de Dios. Así, en el mismo momento en que la criatura a la que Dios se dirige se eleva por encima de sí misma, hasta una naturaleza que le es esencialmente extraña, hipercósmica y absoluta, se precipita en un abismo hipocósmico, que, sin embargo, se muestra que no es otro que el mismo abismo de la libertad y del poder de Dios que la eleva por encima de sí misma.

No tenemos que adumbrar las implicaciones teológicas de esto. Por el momento sólo nos interesa la *elevación* de la constitución interior de la criatura, cuya finitud se extiende ahora explícitamente entre los polos de la nada y del infinito, o más bien de la "nada" y de "Dios". La criatura no puede resistirse a esta elevación, que le viene impuesta por

la libertad de Dios. Al fin y al cabo, la propia libertad de la criatura dependía siempre, para su realización, de la libertad absoluta. Pero ahora Dios le da acceso a la esfera interior de la vida divina, para que pueda vivir y moverse en ella. Esto es algo que la criatura nunca habría soñado; nunca lo habría postulado para sí misma, ni subjetiva ni objetivamente. En el mismo momento en que Dios se le revela libremente y pronuncia su palabra interior, el hombre criatura -discerniendo su propia nada- sabe lo poco que tiene derecho a tal iniciación.

Cuando sale la palabra de Dios, la criatura comprende el designio de Dios en la creación y se da cuenta de algo totalmente nuevo: Dios emprendió esa primera comunicación de su ser, por la que fueron creados los seres finitos, autoconscientes y libres, con vistas a un "segundo" acto de libertad por el que los iniciaría en los misterios de su propia vida y cumpliría libremente la promesa latente en el acto infinito que realiza el Ser. Este "segundo" acto no tiene por qué ser temporalmente distinto del primero: la causa final, puesto que es la causa primera y omnicomprensiva, incluye todas las articulaciones de la causa eficiente, es decir, el advenimiento del mundo y el hecho de que Dios se haga hombre. En esa medida, cualquier "reclamación" que la criatura pudiera hacer a Dios (suponiendo que la palabra tenga algún significado) llegaría siempre demasiado tarde, en vista del don total ya hecho y de la respuesta esperada, a saber, la gratitud total.

Podría objetarse que hay poca diferencia significativa entre esta intensificación de las tensiones creaturales por el hecho de que el hombre es a la vez "creado de la nada" y, sin embargo, "llamado a participar en la vida divina", y la situación precristiana, en la que el individuo está referido a una norma cósmica / hipercósmica. La diferencia, podría decirse, es simplemente que la relación prevalentemente natural se ha convertido ahora en una relación enfáticamente libre y personal. Esto no es del todo falso, y muestra que el lado positivo de la *analogia entis*, es decir, que el ser [*Sein*] de los orígenes primigenios y el ser [*Sein*] de los efectos son hasta cierto punto comparables, se conserva en ambas visiones. Por otra parte, en el modelo bíblico y cristiano del mundo, el lado negativo de la misma analogía -la "mayor desemejanza"- adquiere una fuerza muy diferente, ya que todo lo que la criatura puede llegar a inventar en términos de semejanza con el Creador descansa sobre la oposición irreductible de "fuera-de-sí" y "fuera-de-algo-otro" ("de la nada"). Sería importante tenerlo siempre presente en el medio cristiano (y más aún en el

postcristiano), cuando el aspecto de "semejanza" -hasta la "participación en la naturaleza divina" y el "nacer de Dios"- trasciende todo lo que el hombre precristiano normalmente5 se atrevía a esperar. Aunque la criatura se eleva al parentesco con Dios en el nivel del ser y de la conciencia, en términos cristianos nunca se diviniza sustancialmente por ello. Más bien, vive en la paradoja de la cercanía y la lejanía al mismo tiempo. Cuanto más digna es la criatura de intimar con Dios, más profundamente se da cuenta de la unicidad e incomparabilidad de Dios, sin que su reverencia se convierta en un miedo inhibidor que rechace la intimidad ofrecida.

2. La libre autocomunicación de Dios (el esencialmente Único e Incomparable) al hombre, si se realiza realmente, tiene un segundo resultado: puesto que la palabra que Dios dirige al hombre es siempre, además, el don de una participación en la naturaleza de Dios, el individuo que recibe la palabra adquiere una nueva cualidad: se convierte en una *persona única*. Esta categoría sólo sale a la luz en la dispensación bíblico-cristiana; en tiempos precristianos, ni siquiera el hombre designado como "héroe", o el individuo que, como rey, representaba el macro-ego del pueblo ante Dios, era una persona en este sentido. La "persona" sólo resplandece en el individuo allí donde el Dios Único absoluto le confiere un nombre igualmente único (único porque es elegido por Dios), un "nombre nuevo que nadie conoce sino aquel que lo recibe" (Ap 2,17). El "nombre nuevo" (Is 62,2), el "nombre diferente" (Is 65,15), el cambio de nombre (Gn 17,5; 32,28ss; Is 60,14; 62,4; Os 2,3; Jn 1,42): todo ello indica que el hombre en cuestión, que hasta entonces era un individuo de la especie en el plano natural, entra ahora en una relación "sobrenatural" y directa con Dios y recibe así una llamada personal y la dote correspondiente. Este acontecimiento puede tener lugar durante la vida de la persona, como en muchos episodios de la Biblia, pero también puede ocurrir "en el seno materno" (Jr 1,5; Is 49,1; Ga 1,15; cf. Lc 1,41; 2,21). Algo del resplandor de la libertad y unicidad de Dios cae sobre la esencia y el semblante del elegido, elevándolo fuera de la especie puramente natural. Sin embargo, esto no le aparta del mundo, sino que le capacita para llevar a cabo la tarea que Dios le ha encomendado entre sus hermanos humanos. La vocación, cualitativamente hablando, significa siempre estar equipado para una tarea en el mundo; la sustancia de la tarea forma parte del plan de Dios para el mundo.

Aquí estamos reservando el concepto "persona" para la singularidad sobrenatural del hombre que ha sido llamado a una relación de

intimidad con Dios; todo ser humano puede compartir esta distinción en algún grado. Pero esto no significa que nos retractemos de nada de lo que hemos dicho antes sobre el aspecto hipercósmico de todo hombre, que es un sujeto espiritual. Es una cuestión de terminología si concedemos el término "persona" a este último o sólo al hombre llamado por la gracia; en el primer caso, habría que distinguir entre dos formas o grados de persona. Anton Gunther, con su abrupta oposición entre el principio-naturaleza y el principio-espíritu en el hombre, trazó incorrectamente la línea divisoria; pues si, en su opinión, la naturaleza consiste en su actividad viva, hasta la formación de conceptos, hasta el "modelo sistemático completo del mundo exterior "[6] , pero no llega hasta la "idea", es decir, la comprensión de las causas de los fenómenos, está separando arbitrariamente elementos del conocimiento humano que van juntos. Uno puede preguntarse, por supuesto (como hace Alois Dempf) si debe suponerse una doble base de individuación, incluso en el sujeto espiritual natural: "uno material, como en todos los demás entes vivientes, portador de los rasgos externos, y otro espiritual, portador de la persona";[7] esto correspondería a la cooperación inseparable, a la que antes nos hemos referido, en la generación de un nuevo ser humano: la de los padres en la fecundidad de la especie y la de Dios, que le administra el principio-espíritu de acceso directo. Sin embargo, este doble principio de individuación no es como "la naturaleza" y "lo sobrenatural", pues ambas partes convergen en la formación del único sujeto espiritual; es todo el sujeto espiritual el presupuesto "natural" para la concepción en sentido pleno, es decir, ese dar sobrenatural de un nombre, esa llamada sobrenatural que configura a la persona. Desde el punto de vista histórico, como ya hemos mostrado, estos dos aspectos sólo pueden expresarse inadecuadamente en las categorías de "imagen y semejanza", tal como las interpretan los Padres de la Iglesia; pues éstos siempre piensan en lo natural y lo sobrenatural como una unidad.[8]

Por último, tampoco es necesario entrar en la relación entre esta personalización del sujeto espiritual humano y el misterio más íntimo del Dios que se revela, el misterio de su triple vida. Baste decir lo siguiente: para que el hombre reciba el nombre nuevo, que viene directamente de Dios, y pueda participar en la vida propia y personal de Dios, es necesario que en esta vida haya algún "lugar", algún punto de inserción, donde se produzca esta entrega del nombre ("Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado": Sal 2,7), junto con la impartición del Espíritu divino ("El Espíritu del Señor está sobre mí, porque el Señor

me ha ungido... y me ha enviado": Is 61,1); y todo esto tiene lugar en una vitalidad misteriosa y palpitante, de la que la comunidad creatural, a cualquier nivel, sólo puede ser un pálido reflejo. Y, sin embargo, en la medida en que el sujeto espiritual, dignificado por un "nombre" personal, no deja de ser miembro de la especie, incluso su forma natural de comunidad se hace partícipe de esta vitalidad eterna. De lo contrario, la persona enviada al mundo no podría en modo alguno llevar a cabo su misión.

3. Sin embargo, de lo dicho se deduce también que la nueva inmediatez e intimidad entre la persona llamada y la vida divina personal confiere una nueva cualidad a cada desvío, a cada rechazo. Antes del cristianismo se podía hablar de culpa humana de diversas maneras, culpa ante los dioses y ante la comunidad; pero hasta entonces no había conciencia de lo que la Biblia llama *pecado*. La frontera puede parecer fluida en el sentido de que incluso un héroe o un rey pueden transgredir a su dios. Pero, en su mayor parte, tales transgresiones sólo tienen un carácter parcialmente ético; son más bien infracciones de normas y acuerdos ceremoniales, violaciones de la etiqueta y, a menudo, delitos puramente mundanos (el robo de un rebaño perteneciente al dios, etc.) que deben ser castigados. Incluso pueden ser faltas inconscientes e incursiones en el ámbito de competencia del dios o el despertar de los celos de un dios con respecto a un tercero (Hipólito), etc. En correspondencia con este carácter "cosmológico" de la culpa, su expiación es también muy a menudo subética, es más, frecuentemente mágica: la divinidad en cuestión se reconcilia mediante hechos y créditos particulares.

Sólo allí donde la palabra bíblica de Dios es proclamada al hombre como un "mandamiento" que se dirige al núcleo mismo de su personalidad, surge en él el deseo de actuar contra ella: "El pecado, hallando ocasión en el mandamiento, hizo nacer en mí toda clase de codicia" (Rom 7,8). El mandamiento está en función de la relación entre Aquel que elige especialmente y aquel que es elegido especialmente, es decir, en última instancia está en función de una relación de amor en la que Dios nos concede una participación en su propia esfera, reservada a sí mismo: "Sed santos, porque yo soy santo" (Lev 19,2). La participación en esta esfera de santidad divina se profundiza a medida que el Antiguo Testamento avanza hacia el Nuevo; y al mismo tiempo se profundiza una sombra: la sombra de lo que se llama "pecado", que se convierte en una herida en el corazón del misterio de Dios mismo. Se abren vastos abismos en la relación

entre Dios y el hombre, y su presencia y actividad causal producen las dimensiones e intensidades del teo-drama. Éste, sin embargo, a diferencia de los horrores de la tragedia griega, que se producen por el aspecto cósmico de los dioses o de un destino vengador, permanecerá en la relativa ocultación de la nueva relación entre Dios y el hombre. Lo que es visible y expresable en la Cruz de Jesús, con respecto al pecado y al juicio sobre el pecado, es poco comparado con las vastas implicaciones del acontecimiento.

### b. Las nuevas tensiones se confirman en el Hombre-Dios

Lo que sigue es sólo un esbozo, ya que en realidad es el tema del próximo volumen. El mundo es calificado por la afirmación bíblica de que ha sido creado "de la nada" y está llamado a participar en la vida divina: esto parece privar a la antropología de todo punto de apoyo dentro del mundo (excepto Dios solo), mientras se desliza de aquí para allá entre la nada y el infinito.9 Pero obtiene un nuevo punto de apoyo, por así decirlo, un sistema concreto de coordenadas, en la figura central de la revelación bíblica, el Dios-hombre Jesucristo.[10]

1. En primer lugar, Jesucristo es la prueba de que el "aumento de tensión" sobrenatural en el hombre (que ya está tensado en tensiones de muchos tipos) no desgarra inhumanamente su existencia. Jesucristo prueba que la existencia en esta tensión es vivible, es más, que es la solución al enigma del "viejo Adán" y trae la liberación de su tormento. En Él se revela la verdadera humanidad, no sólo la humanidad del hombre, sino también la humanidad de Dios (*apparuit humanitas Salvatoris nostri Dei*: Tito 3,4). Pero, por su propia naturaleza, esta humanidad no puede ser terrena en sentido cerrado, pues de lo que se trata es de dar una solución definitiva a la cuestión de la muerte, que atraviesa todas las estructuras del hombre. Y a la cuestión de la muerte no se puede responder desde fuera, sino sólo desde dentro, tanto más cuanto que está ligada a todo el problema del pecado del mundo frente a Dios.

El punto de apoyo antropológico ganado en Jesucristo plantea, sin embargo, un nuevo problema que conducirá, por los caminos y vericuetos de la teología cristiana, a esa confusión característica de la era postcristiana. El "Nuevo Adán", en adelante el hombre ejemplar, parece poner en tela de juicio el ritmo fundamental de la *analogia entis*: semejanza dentro de una desemejanza cada vez mayor. Por una

parte, en cuanto a su persona divina, la semejanza ("imagen y semejanza") se convierte en igualdad: el Hijo comparte con el Padre una unidad de naturaleza, en el Espíritu Santo que es común a ambos. Por consiguiente, es imposible ver, por otra parte, cómo se puede seguir hablando de una desemejanza cada vez mayor, tanto más cuanto que sigue siendo discutible que la semilla implantada en el seno de la Virgen por el Espíritu Santo de Dios pueda calificarse de "creada" en el sentido propio de la palabra. ¿O deberíamos decir que esta "semilla" se refiere no sólo a lo que sustituye a la contribución masculina a la generación de un ser humano, sino también, en este caso único, a la contribución única que Dios hace a la llegada del "espíritu-alma" de Jesús?

En todo caso, está claro que el Hijo acepta todo lo que implica adoptar la naturaleza humana (*genomenos*: Flp 2,8; cf. Hb 2,17; 4,15), incluyendo, sin duda, existir en relación con Dios en la analogía del ser. Y cuando, en sus tentaciones, cita las palabras: "Al Señor tu Dios adorarás y a él sólo servirás" (Mt 4,10), lo hace, no por los demás, sino muy decididamente también por sí mismo. Quien confiesa la plena humanidad de Jesús debe admitir necesariamente que, habiéndose "hecho" hombre, está dentro de la *analogia entis*. Y cualquiera que profese creer en la plena divinidad de una persona tendrá que admitir que la persona trasciende simultáneamente la analogía; o, más exactamente, que se encuentra a ambos lados de la analogía*, que la analogía pasa justo por el centro de su conciencia*. Ahora bien, la dificultad consistirá en explicar cuál es la situación del hombre al que se hace partícipe del privilegio de la filiación divina de Jesús, qué implica "nacer de Dios" (Jn 1,13) y cómo Jesús puede llamar verdaderamente "hermanos" a los que le pertenecen (Jn 20,17; cf. Rm 8,15-17; Ga 4,6; Hb 2,10ss.). La dificultad puede superarse haciendo referencia (de nuevo) al hecho de que la mayor intimidad puede ir unida a una reverencia cada vez mayor; pero este misterio, que en adelante determina toda antropología, se convertirá en la mayor tentación de ésta: el hombre puede imaginar que las dimensiones que se le abren por la gracia gratuita son suyas por naturaleza, son postulados suyos; en cuanto a la distancia entre él y Dios, que el hombre precristiano daba por supuesta, puede saltarla e instalarse en el reino de Dios como si fuera el suyo propio.

2. Además, la soteriología vinculada al nombre de Jesús tiene un significado para la antropología (y también aquí debe bastar la más breve mención). En el Hijo, la palabra de Dios (una palabra en forma

humana) entra en la comunidad humana para salvarla y rescatarla. Entra en ella a la vez como individuo que lleva el destino de todos (del mismo modo que el individuo contribuye al destino de la especie) y como alguien absolutamente único, la Palabra del Padre en forma corporal, autorizada a llevar en sí misma el destino de todos, representándolos y haciendo así expiación. Lo que ya hemos dicho sobre la prioridad del "nosotros" en el "yo" humano es importante en este punto. Puesto que compartimos un mundo con otros, hay en cada sujeto humano una *inclusión formal* de todos los demás sujetos (que están materialmente *excluidos* porque cada uno es "para sí"). El a priori del "nosotros" es el punto de partida antropológico de la representación cristológica [en el sentido de "ser-para-los-otros"], aunque ésta sea algo totalmente nuevo y cualitativamente distinto de aquél.

Una vez más, este punto misterioso de la fe cristiana parece, desde un punto de vista antropológico, algo muy vulnerable y demasiado fácilmente mal utilizado. En efecto, implica nada menos que una intervención en la "esfera privada" de los individuos que componen la comunidad: cuando, en presencia de Dios, su culpa es asumida por otro en su nombre, algo en ellos cambia, sin que ellos lo sepan; algo que sólo ellos -se habría pensado- están autorizados a cambiar tomando una decisión libre con respecto a Dios. Pero hay una cuestión previa: ¿Son realmente capaces los hombres de realizar este cambio? ¿O, en su situación de pecadores ante Dios, se han enredado de tal manera que no pueden hacer lo que deben? Y hay una segunda pregunta: ¿Quién, sino sólo Dios, puede romper sus cadenas? Y debe hacerlo mediante su perdón, que no puede ser meramente verbal, sino que, como hemos dicho, debe permitir al pecador una cierta participación, concederle una nueva libertad. En este caso, la palabra de perdón dirigida al pecador, ¿no debe ser al mismo tiempo un juicio sobre el pecado, de modo que la misma Palabra que proclama e imparte el perdón de Dios se haga cargo también, en su forma humana y en favor de sus hermanos, del juicio que pesa sobre ellos?

Un juicio así, sin embargo, sólo puede tener lugar en un morir y una muerte que separan al hombre juzgado del Dios vivo: Jesús muere por nosotros, abandonados por Dios, bajo la "maldición" (Ga 3,13), "hecho pecado por nosotros" (2 Co 5,21). Se identifica con todo lo que hay de anti-Dios en el mundo, por así decir, con el segundo caos, provocado por el hombre en su libertad. Se infiltra en todo el caos de la libertad creada, para -como Palabra perdonadora del Padre divino- separarlo

del hombre y hacerlo volver a la nada. Pero también, descendiendo a esta segunda muerte, producto de la libertad, da un nuevo valor a la primera, es decir, a la muerte natural del individuo dentro de la especie inmortal, la muerte que es toda una pieza con la generación sexual y el nacimiento, la muerte que surge de la desproporción entre el espíritu y el cuerpo. Ahora el Padre deja claro que este Jesús que murió por el pecado del mundo era su (del Padre) Verbo perdonador; lo hace mostrando que este Verbo está vivo, resucitando corporalmente de entre los muertos al Verbo encarnado. Esto da un nuevo centro a toda la antropología natural: el acontecimiento de la Resurrección de Cristo. No sólo se libera interiormente al pecador de la incapacidad de volverse a Dios y se le concede la gracia de la fe, la esperanza y el amor al Dios que le perdona y le hace partícipe de su vida; el complejo interno de problemas asociados al "Viejo Adán", que se veía impedido en todo momento de alcanzar su propia plenitud, queda superado en el "Nuevo Adán". "Lo que se siembra es perecedero, lo que resucita es incorruptible" (1 Co 15,42).[11] La Resurrección no sólo garantiza la redención: permite al hombre natural ser íntegro.

3. Un último aspecto cristológico se desprende de lo dicho, no por lógica humana, sino por cristo-lógica. El "yo" único de Jesucristo posee su medio, su "nosotros", hasta tal punto que puede gobernarlo y atraer sobre sí los pecados de sus hermanos. No lo hace únicamente como Verbo de Dios (*logos asarkos*), sino como Verbo del Padre hecho hombre (*logos ensarkos*). Así discernimos la posibilidad y conveniencia de su Eucaristía. Sólo por tener un cuerpo puede morir la muerte del pecador; en consecuencia, sólo por tener un cuerpo puede ponerse en el lugar de sus hermanos pecadores o, más bien, atraerlos a la esfera de su propia naturaleza, que es simultáneamente divina, espiritual y física. Ello exige esta especie de "fluidificación" o universalización de su "carne y sangre", que recapitula así las dimensiones del Verbo de Dios que es y las dimensiones de su misión para con todos los hombres.

Y una vez más este misterio de la fe tiene un efecto retroactivo en la antropología "natural". En primer lugar, elimina el lado trágico de la individuación en la corporeidad. En Cristo no sólo somos los unos para los otros, como hermanos; también somos miembros de su Cuerpo eucarístico. La interacción entre nosotros no se produce simplemente a través del encuentro de las mentes, estando nuestros cuerpos herméticamente sellados el uno del otro: existe una esfera -mucho más allá de la unión sexual- en la que también nuestros cuerpos se

comunican entre sí. No en un medio biológico, sino neumático, basado en la Resurrección del Señor y en su estado eucarístico.

Una última cosa: el Dios-hombre es capaz de impregnar el mundo que comparte con los demás [*Mitwelt*] desde dentro, sin acercarse demasiado a la libertad de los individuos. (Pues es la Palabra corporal de Dios, y Dios no puede acercarse demasiado a nadie, ya que es más interior a cada hombre que cada hombre a sí mismo). Pero el Dios-hombre no penetra así el mundo por sí mismo: en su Eucaristía nos hace partícipes de él. Así, en el campo de la antropología, surge algo totalmente nuevo: no sólo las personas pueden hacer cosas externamente a favor de los demás, una persona asumiendo una carga de otra; ahora también es posible internamente: en la Eucaristía de Cristo una persona puede compartir la carga de la culpa o la discapacidad de otra. *La communio eucharistica* se convierte -"analíticamente", por así decirlo- *en communio sanctorum*. Y la forma de intercambio en esta última está totalmente marcada por la de la primera e inherente a ella. Esto significa que, por su parte, está a prueba de toda indiscreción subjetiva o infracción objetiva de la esfera de intimidad del otro. A lo sumo, la persona que se ofrece a compartir, con Cristo, el soportar la carga de sus hermanos, sabrá que su ofrecimiento es significativo y fecundo; no sabrá cómo y dónde tiene su efecto. Su ofrecimiento de sí mismo, junto con el del Hijo, entra en la palabra perdonadora del Padre.

Inicialmente, todas estas nuevas salidas cristológicas parecían señalar un aumento de la tensión, un estiramiento, una explosión de las proporciones del ser humano -lo que, de hecho, son. Al final, sin embargo, resulta que, además, siempre realizan lo que era fragmentario en la dispensación precristiana. Antes, frente a todas las tensiones antropológicas, la consigna era la "moderación". Ahora, en el cristianismo, es sustituida por otras palabras: gratitud, humildad, esperanza, audacia. El hombre discierne en sí mismo dimensiones que, si no supiera que puede realizarse en Dios, desesperaría de comprender.

### c. El nuevo ritmo

El Verbo de Dios en Jesucristo se hace hombre en un sentido plenamente corporal, y el hombre existe en el triple ritmo que hemos descrito. Por consiguiente, dondequiera que la existencia humana incluya un o / o, Jesucristo sólo puede entrar en la esfera humana por

un polo, para, desde esa posición ventajosa, pasar a cumplir el otro polo. Esto se concreta en la relación hombre / mujer: a causa de la prioridad natural, relativa, del hombre (dada una igualdad de ambas personas), el Verbo de Dios, a causa de su prioridad absoluta, sólo puede entrar en el mundo de lo humano en forma de hombre, "asimilando" a sí mismo a la mujer (Ef 5,27) de tal modo que ella, que procede de él y es al mismo tiempo "traída a él" por Dios, es igual a él, "carne de su carne". Esto nos muestra que incluso en la primera tensión, la que existe entre el espíritu y el cuerpo, se ha establecido un nuevo ritmo.

1. En la antropología natural existía un ritmo doble y contrario: el cuerpo (la naturaleza) asciende al espíritu, y el espíritu (que es la meta y la razón de ser de la "evolución") desciende al cuerpo (la naturaleza). En la medida en que este doble ritmo forma parte integrante de la naturaleza, no se destruye sino que se superpone a una primacía del descenso: del mundo de lo divino, de lo puramente espiritual, a lo humano y carnal: "El Verbo se hizo carne" (Jn 1,14); "Vosotros sois de abajo, yo soy de arriba" (Jn 8,23); "He bajado del cielo. . ." (Jn 6,38); "se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres" (Flp 2,7). El descenso toma claramente el camino hacia el encarnamiento, la encarnación. Es el camino hacia lo que es distintivamente humano en general, ya que "Dios es espíritu" (Jn 4,24); además, es la implantación de la semilla divina en lo más profundo del campo humano, para que, en lugar de brotar superficialmente y luego marchitarse (como un concepto humano más entre miles), informe toda la sustancia; y, por último, es un movimiento que va en contra de todas las tendencias pecaminosas hacia la desencarnación, en la que el hombre querría ser "como Dios".

Puesto que Dios, el Absoluto, está esencialmente "por encima" y sólo puede encontrarse con su criatura inclinándose libremente hasta el nivel de ésta; y puesto que, además, en esta "inclinación", el amor absoluto no puede ganar nada para sí, sino que condesciende libremente y "por nada", resulta que el "descenso" es primordial en todo el movimiento de encarnación. Ágape no se ve obligado a descender por ningún anhelo ni por ningún "ascenso" ávido y piadoso por parte de Eros; no es el opuesto relativo de Eros. Tampoco podemos decir que este descenso se fije un límite relativo, un punto en el que se transforme en el movimiento ascendente del cuerpo hacia el espíritu. El descenso va desde el acto de la encarnación hasta la "obediencia hasta la muerte, muerte de cruz" (Flp 2,8), y continúa hacia abajo en

el "descenso a los infiernos" en solidaridad con todos los que se pierden en el tiempo. Va más lejos: de la obediencia de la Cruz a la atomización de su ser corporal, compartida en la Eucaristía. Ninguna de estas formas de descenso se revoca en la Resurrección al tercer día y en la Ascensión. La Resurrección corporal y la Ascensión no son una desencarnación, sino una transformación de toda la forma humana, espíritu y cuerpo, en el modo neumático de existencia. El Pneuma divino es el poder que está detrás de esta transformación, asegurando que el descenso definitivo del Verbo se convierta en sacramental, para todos los tiempos.

Esto es lo que sucede en la vida corporal de la Iglesia, realizada por la Encarnación personal del Verbo. En virtud de su naturaleza física, el Hijo puede modelar a los hombres como su "cuerpo" (1 Co 12,27) por medio de su Eucaristía (1 Co 10,16s): derrama su "plenitud" en un vaso, que se forma por este mismo acto de derramamiento (Ef 1,23). Así, el movimiento hacia la encarnación se completa haciéndose eclesial, e incluso cósmico (*ibid.*)[12] , mientras que fue inicialmente en la figura humana de Jesucristo donde "habitó corporalmente toda la plenitud de la deidad " (Col 2,9). Desde el punto de vista puramente antropológico, el arraigo del espíritu en la carne implica que ésta es impregnada por el espíritu y elevada a la esfera del espíritu; por consiguiente, en el nuevo ritmo sobrenatural en el que Dios se encarna hasta lo más profundo y hasta los confines, lo físico es "divinizado", impregnado por el Pneuma de Dios, transfigurado y "transferido" (Col 1:13) al reino del Hijo y, por tanto, de Dios. El Eros platónico, que se esfuerza por ascender de lo corporal a lo espiritual y divino, es alcanzado por el acontecimiento de Ágape y llevado a participar en una plenitud que va mucho más allá de su propio impulso ascendente; pero esto no puede tener lugar a menos que también él sea con-crucificado junto con el amor de Cristo.

2. También en el ritmo de lo sexual, según el orden natural, se pone de manifiesto la nueva unidad del amor procreador y la muerte. En efecto, ya no se trata del ciclo antropológico cerrado de los sexos, que pertenece a la naturaleza animal y genérica del hombre y que, de modo desconcertante, está vinculado a la culpa humana; ahora, un amor puramente personal viene de lo alto y entra en la cadena generativa, para sufrir una muerte que es, en primer lugar, igualmente personal y libre, y robar así a la muerte (que conlleva la pertenencia a la especie, contaminada por la culpa) su aguijón y su victoria (1 Co 15,55).

Un proceso que abarca y trasciende el ciclo mundano cerrado no puede estar sometido simultáneamente a esta ley cíclica: sólo puede tener lugar de forma suprasexual (pero no sin sexo). La fecundidad recíproca del hombre y de la mujer es superada por la prioridad última del "Segundo Adán", que, en fecundidad suprasexual, hace nacer a una "compañera", la Iglesia. Ahora el "sueño profundo" de la muerte en la Cruz, la "toma de la costilla" en la herida que abre el corazón de Jesús, ya no tienen lugar en la inconsciencia y la pasividad, como en el caso del Primer Adán, sino en el amor-muerte conscientemente afirmado del Ágape, del que brota también la fecundidad de la Eucaristía. La prioridad relativa del hombre sobre la mujer se convierte aquí en absoluta, en la medida en que la Iglesia es una creación de Cristo mismo, extraída de su propia sustancia. De todos modos, el primer relato de la creación se sobrecumple aquí, pues en la mente de Dios el Verbo encarnado nunca ha existido sin su Iglesia (Ef 1,4-6).

La relación suprasexual (y no sin sexo) entre el Verbo encarnado y su Iglesia es genuinamente humana; los seres humanos pueden participar en ella. Por consiguiente, la fecundidad sexual hombre/mujer ya no tiene por qué ser el modelo exclusivo de la fecundidad humana. Por el contrario, esta forma de fecundidad se ve como la metáfora puramente mundana de una fecundidad única que irrumpe en el ciclo de las generaciones sucesivas y de la que Cristo dice: "El que pueda recibir esto, que lo reciba" (Mt 19,12). Esta fecundidad única está firmada con el signo del Ágape-muerte, que es la última forma corporal adoptada por la Palabra espiritual de Dios. El proceso natural por el que el hombre "deja padre y madre y se une a su mujer" (Gn 2,24; Ef 5,3), que añade un nuevo miembro a la secuencia de las generaciones, se modifica: ahora el hombre sale del propio ciclo de la generación (Mc 10,20s.) para entrar en la relación sexual única, supratemporal, entre el Nuevo Adán y su "Esposa" (Ap 21,9). De este modo, el hombre está capacitado para trascender lo sexual -como función específica de la existencia terrena- en favor de una forma de existencia en la que el Ágape de Dios, que también revela su aspecto nupcial (sellado en la muerte en la Cruz), se convierte en el sentido total omnicomprensivo de la vida.

3. Ya hemos visto en qué dirección se trasciende la relación entre individuo y comunidad al hablar de la *communio sanctorum*. El individuo se transforma al ser interpelado personalmente por Dios, al ser llamado y enviado; la transformación se perfecciona en la

Encarnación del Verbo, porque ahora el Verbo absolutamente único de Dios es un individuo. Y esta transformación conlleva una reestructuración total de la propia comunidad. La dependencia del individuo con respecto a la comunidad ya no es sólo la expresión de la superioridad de la especie continua sobre el individuo transitorio; es más: es la expresión de una universalidad que habita en el individuo como tal. Su llamada y su misión lo elevan fuera de la serie cuantitativa de los individuos de la especie y lo hacen cualitativamente único; y esto se traduce en un enriquecimiento de todos por su cualidad única. Pablo, en su doctrina de los carismas, ha ilustrado este aspecto cualitativo señalando los diferentes órganos de un cuerpo vivo. Esta imagen significa algo más que la necesidad de los miembros de servir al conjunto e integrarse en él; significa el enriquecimiento del conjunto a través de ese don especial que el miembro le aporta y que no posee ya o *eminentemente*. En la época precristiana, a grandes rasgos, la totalidad de la *polis* o imperio es mayor que la suma de las partes. Este punto de vista puede mantenerse, en términos cristianos, en la medida en que la Iglesia es "mayor" porque es como tal el Cuerpo místico de Cristo, que integra a las personas individuales en el organismo vivo de Cristo. Pero los carismas no se asignan a los individuos por mediación de la Iglesia, sino que -por amor a la Iglesia- son otorgados directamente por Dios (Rm 12,3), directamente por Cristo resucitado (Ef 3,8.11). El individuo recibe una unicidad que procede de la unicidad absoluta de Dios y de Cristo; no puede deducirse de la comunidad ni encontrarse en ella con anterioridad, aunque la comunidad puede contar con esta unicidad como algo que la enriquece y está específicamente diseñado para ella. En cuanto al individuo que ha sido elegido por Dios para un don único, esto significa que está más profundamente atraído por la comunidad, expropiado por ella y obligado a ella.

Esto confirma el principio ya expuesto de que, en la "intensificación" de la tensión natural entre individuo y comunidad, ambos polos adquieren mayor relieve: precisamente porque el individuo es ahora más verdaderamente único, la comunidad está más estrechamente unida. Nótese que hay una base cristológica para la intensificación de ambos polos. No se trata de una "espiritualización" de las relaciones, como la que proponían (los escolásticos) para explicar la comunión entre los espíritus puros creados.[13] Es más bien que el conjunto se apoya en el Logos que se hace carne y en la comunicación continua de los miembros, a través de la Eucaristía, en

el organismo corporal de la Iglesia. Descansa también en el hecho de que su encarnación del Logos es expresión de su vaciamiento de sí mismo, de su rechazo a aferrarse a la unicidad de su "forma divina" y de su voluntad de entrar en la "forma de siervo" del mero individuo, en beneficio de los "muchos" (*schēma hōs anthropos*: Flp 2,7). El Logos encarnado da a los que "le reciben" y "creen en él" una participación no sólo en su unicidad, sino también en la entrega única de su unicidad "por muchos": es esto lo que construye el cuerpo único de la Iglesia.

En la reciprocidad entre la unicidad de la persona y la unicidad de su entrega por el bien de la comunidad, el ritmo cristiano entre el individuo y la comunidad se convierte en una metáfora concreta de la vida trinitaria en Dios, inscrita en las estructuras mismas de la tensión creatural entre individuo y especie.

La unicidad absoluta de Dios (que es simplex, "uno") sólo puede ser compartida por la criatura en una bifurcación de los principios de unidad: primero, unidad del ser en la multiplicidad de seres existentes, y luego (en el reino físico), unidad de la especie en la multiplicidad de individuos. Esta escisión del Uno fue un problema básico de toda la filosofía griega, desde el *Parménides* de Platón, pasando por Aristóteles14 , hasta el final de la época patrística15 y el *De Ente et Essentia* de Tomás. En la época precristiana se tendía a excluir *el atomos eidos -por* ser subracional- de la esfera de lo digno de ser conocido, es más, de ser conocido en absoluto; se consideraba que el movimiento de lo Uno se extendía desde el ser-en-su-totalidad hasta el género y la especie16. En el cristianismo, por el contrario, es precisamente la unidad aparentemente irracional de la persona, como imagen de la unicidad de Dios, la que se pone de relieve, pero de tal modo que ahora incluso la comunidad formada por individuos adquiere un carácter personalizado en toda su extensión. El individuo creado tiene algo de incomunicable en última instancia (puesto que es creado, no puede tener el control de su propio ser),17 y, en consecuencia, la especie conserva rasgos impersonales; pero cuando llegamos a la participación cristiana en la vida divina, se levanta algo de esta restricción. La entrega de la persona a la comunidad puede personalizarla de tal modo que ya no es un principio extrapersonal de unidad al lado y por encima de la unidad de las personas, sino que se integra a partir de estas unidades entregadas, del mismo modo que la unidad de naturaleza de Dios no es algo añadido al juego de relaciones entre las Personas divinas. Al mismo tiempo, por grande que sea la "semejanza"

entre Dios y la criatura en el orden cristiano, no suprime la "mayor desemejanza", que consiste en que las personas creadas siguen siendo sustancias individuales, cada una de las cuales es imagen y semejanza de la Substancia Absoluta.

## 4. *El hombre sin medida ("postcristiano")*

### a. Escalada gnóstica

La perspectiva bíblica, cumplida en la del cristianismo (en la Encarnación del Verbo de Dios), ha desligado al hombre de la naturaleza. Puesto que la naturaleza, como el hombre, es creada y, por tanto, no contiene ningún *theion* en su esencia, el hombre, por su parte, no puede hacer de ella ninguna "imagen esculpida", ni imagen de Dios ni imagen del hombre, pues el hombre ha sido creado según la imagen y semejanza de Dios, que es libre e invisible. El Dios que ha dedivinizado la naturaleza aparece en Jesucristo como imagen normativa (*eikōn tou theou*: 2 Cor 4,4; Col 1,15).

¿Qué ocurre entonces si el hombre, que ya no está acostumbrado a tomar su estandarte del cosmos (ahora vaciado de lo divino), se niega a tomarlo de Cristo? Este es el hombre postcristiano, que no puede volver a la fluidez precristiana que antaño existía entre el hombre y el cosmos, sino que, al pasar por el cristianismo, se ha acostumbrado a la intensificación de sus ritmos de criatura y quiere aferrarse a ellos como si fueran su sello personal, un don que ahora le pertenece por entero. Esta será la característica general de la era postcristiana, por múltiples y contradictorias que sean sus expresiones concretas.

Naturalmente, habrá intentos de volver a la época precristiana, como en el Renacimiento. Sin embargo, si examinamos este último más de cerca, se divide claramente en dos: había un movimiento cristiano que quería, mediante una revitalización de las lenguas antiguas, liberar el espíritu original del Evangelio de la rancia maleza del escolasticismo tardío (Erasmo) o utilizar las insinuaciones de Platón y Plotino como una especie de caja de resonancia para la teología cristiana (Ficino) o (como muchos de los grandes pintores) sacar el aspecto encarnado de de detrás de la sacralización y angelización artificiales del arte bizantino; y hubo una minoría que cultivó un tipo forzado de paganismo y adoptó una postura explícitamente anticristiana. Incluso el nuevo modelo del mundo construido por Bruno, con su pathos basado en el infinito, sólo es

concebible en la estela del cristianismo. En *La gloria del Señor*, [vol. V] presentamos todo un movimiento moderno bajo el título "El reino de la metafísica en la Antigüedad".[1] Lo más importante es que vimos que todo lo que, en los tiempos modernos, navega bajo la bandera del "Eros" (supuestamente basado en el *Simposio* de Platón) es en realidad una secularización del Ágape cristiano. Esto es más evidente ya en Gottfried von Strassburg y el mundo medieval que le rodea, donde Eros reclama un absolutismo que lo desenmascara como imitación y sustitución deliberadas del amor encarnado, crucificado y eucarístico de Dios. El carácter fatal del amor cortés [*Minne*] está tomado del *mysterium* cristiano.

> Quien es golpeado por el amor, con las consecuencias que sean, el amor se experimenta desde el principio como muerte; está determinado por la muerte y arrebatado a la muerte, dura irrevocablemente hasta la muerte y conduce a la muerte. El amor es mortal, porque cambia de tal modo a la persona enamorada que ésta muere a su antigua vida.[2]

El tema pasa por *la Pentesilea* de Kleist, Hebbel y Wagner, hasta *Le Soulier de Satin* de Claudel. Nos encontraremos con ese paradigmático "hombre de la antigüedad" en los tiempos modernos, Goethe, en una conexión diferente; aquí debemos mencionar a Hölderlin, cuyo infinito anhelo por Hellas (de hecho, resucita positivamente a los antiguos dioses) es explicable en última instancia como un anhelo por la auténtica cercanía de un Dios amoroso en el mundo, por la intimidad del misterio de Cristo. Así lo demuestran sus últimas obras.

Como Hölderlin en su *Empédocles*, todos los grandes sistemas antropológicos tomarán su estandarte de la figura de Cristo: éste es el punto de partida ineludible para partir hacia "nuevas orillas". Se le opondrá, por supuesto, el evolucionismo materialista puro y duro, que ata al hombre exclusivamente al marco natural y niega que el espíritu tenga independencia alguna. Pero la pregunta es: ¿dónde, en el mundo de la antigüedad, poseyó *la materia* un impulso creador tan inconmensurable? ¿Dónde ha producido, a partir de sí misma, un impulso ascendente tan ambicioso? No hay nada comparable desde Demócrito hasta Lucrecio; y entretanto todo un mundo divino de "ideas" se le ha incorporado encubiertamente, junto con el poder creador divino. De todos modos, una antropología seria no puede llevarse a cabo sobre una base puramente naturalista; los grandes sistemas a los que nos hemos referido -Scheler, Plessner, Gehlen, a los que habría que añadir otros, como A. Portmann y K. F. von

Weizsäcker- muestran, de diferentes maneras, que el hombre no puede reducirse a la naturaleza infrahumana. O bien actúan en él dos principios contrarios: la necesidad material y el espíritu (Scheler), o bien el hombre ocupa una posición fuera del conjunto de la naturaleza (Plessner), o bien su propia estructura tiene un efecto retroactivo, transformando todos los presupuestos naturales de su ser, de modo que el hombre puede construir sus instituciones a partir de sí mismo, como el caracol su casa (Gehlen); el hombre no es en absoluto sólo una etapa en un continuo desarrollo de la organización animal (Portmann, Wilder-Smith). A. Dempf ha saludado a menudo el enfoque biológico de estos pensadores como un nuevo y fructífero punto de partida en antropología; esto es justificable siempre que se señale su insuficiencia. El reconocimiento honesto de los problemas persistentes es una de las cosas más positivas de estos sistemas.

A la larga, sin embargo, los hombres no pueden contentarse con problemas sin resolver. Frente a la ambivalencia del hombre y a todos los sufrimientos del mundo, intentan, por medio de *la especulación*, "desentrañar" el misterio cristiano del Dios-hombre que, en pura libertad y amor, fue crucificado por nosotros; comprenden el abismo que la Cruz abre entre el puro amor divino y el puro abandono de Dios, pero intentan remontarlo a una fuente en el Absoluto, haciéndolo así accesible a la razón. Esta supresión de la fe cristiana por la especulación comienza ya en el siglo II a la manera grandiosa del gnosticismo postcristiano; la dicotomía importada en el Absoluto se convierte en completa en el maniqueísmo, que experimenta un renacimiento periódico a lo largo de los siglos cristiano y postcristiano. Pero este ritmo especulativo entre el cielo y el infierno también puede tener un efecto retroactivo en la teología cristiana: la gran sombra que surgió de las obras posteriores de Agustín y que, en forma de predestinación, oscureció la Edad Media, la Reforma y el jansenismo podría no haberse instalado en absoluto si Agustín no hubiera sido maniqueo en su primera época.

También en la especulación escolástica, la razón intenta sistemáticamente penetrar en el corazón mismo de Dios -que, en términos cristianos, sólo puede estar abierto a una fe amorosa- y parece conquistarlo para la antropología.3 También aquí el pensamiento humano se siente fascinado por la idea de que el mundo y el hombre se han desarrollado a partir de Dios. En el contexto de este tipo de cosmogénesis y antropogénesis gnóstica o cabalística, se pierde la "reserva" de la antigüedad frente al *theion* y se debilita o

extingue por completo la conciencia natural de la *analogia entis* (Spinoza). Dada la afirmación cristiana de que el hombre en Cristo "ha nacido de Dios", ¿por qué no habría de ser él mismo, en última instancia, de naturaleza divina? ¿Quizás, a través de un largo proceso odiseico, vuelva a ser el Dios que una vez fue y que, incluso en su alienación, nunca ha dejado de ser, en un nivel profundo? Las múltiples formas de titanismo postcristiano, que se atreven a considerar al hombre como originario de una divinidad escindida (demoníacamente) (Jakob Böhme y los que vinieron después, hasta los románticos, pasando por Baader, Schelling y los rusos) y destinado en última instancia a redimir a ese Dios trágico, son todas inconcebibles fuera de su paso por el cristianismo. Pero todos conducen también a su total perversión.

### b. Titanismos

Según el principio titánico (en el sentido moderno), el hombre impugna simultáneamente la legitimidad divina del "nuevo Dios" (Zeus o Cristo) y reclama para sí esta divinidad sobre la base de su igualdad con Dios. Así, Aquel que es eternamente es reducido al nivel de una reliquia osificada del pasado; en su lugar se entroniza el Eternamente-venir, la fuerza auténticamente viva.

En su tendencia hacia la inteligibilidad y la utilidad directas, la Ilustración, que durante todo ese período "naturalizó" la fe cristiana, parece muy alejada de todo titanismo. Sin embargo, es mucho más que latente en ella. Está agitado a lo largo del camino que lleva de Shaftesbury a Herder, y de Lessing (con su *Fausto*) a Goethe: toda la época está bajo el signo del "principio de Prometeo".[4] Tal principio es desconocido en el mundo antiguo, a pesar de Esquilo, del mismo modo que la dimensión fáustica es impensable entonces. En ambos lados de su dialéctica, ésta contradice al "*Gnōthi Sauton*" délfico, tanto al exigir que el momento sea eterno, cumplido y divino como al requerir que el hombre que se esfuerza y está eternamente insatisfecho se considere redimido en virtud de ese esfuerzo. La actitud fáustica, prometeica, que domina la Era del Idealismo (hasta mediados de el siglo XIX), se nutre de la "elevación de la tensión" antropológica introducida por el cristianismo.

Lo que se da a través de la gracia, impartida desde arriba -el don de ser hijo de Dios-, el hombre lo acepta superándose a sí mismo. Se puede seguir claramente en el modo en que, en Kant, la cualidad

"gratuita" del amor de donación del Dios cristiano -que es todo lo contrario de una ley externa impuesta a la libertad humana desde fuera- se transforma en autolegislación por parte de la razón práctica. Que Dios, siendo el Absoluto, es también el No-otro, más interior a mí que yo mismo; y que su amor insondable en el acto de la creación, como en la redención y en la efusión del Espíritu, fundamenta y realiza la libertad de la criatura, nada de esto puede ya ser apreciado por la antropología de Kant. No obstante, sobre la *Antropología* de Kant (1798), que es una ciencia empírica que pretende mediar en el "conocimiento del hombre como ciudadano del mundo", se cierne una *Metafísica de la moral* (1797), que contiene un principio regulador de la conducta práctica; se rige por un principio absoluto que, si bien no puede establecerse en términos de realización o no realización, en su carácter incondicional sólo puede haber sido tomado prestado de la teología cristiana. Según este principio, el hombre, si ha de actuar éticamente, debe liberar las máximas de su acción de todo motivo individual, de modo que esté en condiciones de entenderlas como una "ley general", Kant dice incluso una "ley general de la naturaleza".[5] Separado por un abismo del hombre empírico y no directamente verificable en su conducta, este principio absoluto de la razón práctica se cierne sobre él sin ser, sin embargo, divino;[6] todo lo que la razón puede hacer, para ser ética, es tomarlo como propio e identificarse con él. Sólo así, provista de una norma "de lo alto", puede el género humano esperar algún progreso en humanidad;[7] del mismo modo, toda política debe someterse a los dictados del principio de la ética.[8]

El dualismo kantiano en el hombre entre su naturaleza empírica y sus "potencias puras" no podía sostenerse; Fichte interpreta la posibilidad de la autolegislación como aquel acto (*Tathandlung*) en el que el yo empírico se asegura su absolutidad, el punto de fuga hacia el que, mediante la acción, se mueve en la autorrealización. Pero como ya hemos mostrado, el Idealismo y la *Lebensphilosophie* muestran sus orígenes en la teología cristiana en que la razón no puede alcanzar el estrato más profundo del hombre, ya sea acto o voluntad o pulsión; lo que es último en el hombre es tan absoluto que no puede ser dominado por las categorías de la razón. El tema persiste en muchas metamorfosis: del último Schelling a Schopenhauer, a la filosofía del Eros de Feuerbach, a la voluntad de poder de Nietzsche (que aquí es claramente sólo una variante de la ciega voluntad de vida de Schopenhauer), y de ahí *al élan* vital de Bergson, la poderosa "necesidad" (*Drang)* de Scheler, la fluida fuerza vital de Simmel y la

libido de Freud. Se puede ver con los ojos cómo la tendencia prometeica, que se ocupaba ante todo de la espiritualización (la unión del "yo" limitado con el "yo" absoluto), se convierte lógicamente en dionisíaca, porque el "yo" absoluto posee una vitalidad suprarracional, natural, a la que la *ratio*, junto con la conciencia en su limitación, debe entregarse. Este breve resumen pide a gritos un tratamiento detallado de las diferencias entre estos pensadores, ya que cada uno de ellos tiene un énfasis específico; de todos modos, el eje crucial atraviesa el pensamiento postcristiano en este punto. Una vez más, es lógico que lo dionisíaco, en el que el yo sólo se realiza en la medida en que se sumerge en la vida que lo envuelve, produzca el tema de "Eros-Thanatos", que, en esta intensidad, era desconocido para la Antigüedad y sólo podía alcanzar tal tono bajo la provocación cristiana: "¡Dioniso y/o el Crucificado!". Freud, en su objetividad pesimista, planteó el tema, y muchos le han seguido.[9]

En todas las formas de Titanismo, en última instancia, la persona es sacrificada. Arde hasta convertirse en cenizas incandescentes en el vientre del Moloch del Absoluto, ya sea la "voluntad", la "vida" o la "muerte". Esto es también lo que ocurre en Hegel, aunque sólo en él la razón, el espíritu, sigue siendo la realidad omnímoda. Hegel es capaz de describir en los términos más gráficos los niveles inferiores de la existencia individual, del espíritu subjetivo ligado a un cuerpo, del "corazón" con sus insinuaciones anticipatorias, de una conciencia inicialmente aprisionada en sí misma; pero al final, después de todo, el punto de vista individual debe ser abandonado, ya que la reconciliación la lleva a cabo el Espíritu objetivo, y no permite que ninguna pretensión absoluta desafíe a la realidad que todo lo abarca. La reivindicación del hombre individual, Jesucristo, no puede ser última en el sistema hegeliano, sino sólo simbólica. Pero el principio del propio sistema procede de la teología joánica.

Feuerbach se opone a Hegel, llegando a afirmar que lo absoluto e inmortal del hombre es su naturaleza limitada a los sentidos, su finitud y mortalidad. "El hombre persigue todo, incluso lo más finito, como si fuera infinito "[10] , de modo que "el 'otro mundo' del presente se encuentra ya en 'este mundo'" [*das Jenseits der Gegenwart schon in das Diesseits fällt*]. Así pues, los "sacrificios humanos psíquicos" que exigía el cristianismo ya no son necesarios, puesto que no hay nada más real, más total y más realizable que la existencia terrenal, que se proyecta en algún reino lejano: "Cada cosa existente tiene el propósito de su existencia *dentro de* su existencia. . . . El ser es plenitud,

potencialidad realizada. La vida es la autorrealización del ser".[11] "El cristiano quiere ser Dios, pues dice explícitamente que la divinidad es su modelo y prototipo";[12] ahora bien, esto es posible directamente en Eros: "El hombre junto con el hombre -la unidad del "yo" y el "tú"- es Dios".[13]

La idea del humanismo positivo de Marx es la transposición de este sistema anticristiano en términos sociales. La idea rectora, la libertad absoluta del hombre en comunidad, es el resultado de una confluencia de ideas procedentes de Hegel y Feuerbach. Sartre, finalmente (y de nuevo en abierta campaña contra la teología cristiana), proclamó esta libertad absoluta como la razón de ser de la existencia finita. Aquí, por fin, la cualidad "gratuita" de la entrega divina en Cristo, este amor eternamente desbordante, se pervierte en "superfluidad" sin sentido y, por tanto, en absurdo. Allí donde el ser dependiente [*An-sich*], que es la nada [*Nichts*], aspira a la autosuficiencia [*Für-sich*], sólo puede haber contradicción, la contradicción en la que el ser del ser consiste en negar, en la libertad de poner un signo de interrogación sobre todo. Esto significa que toda relación positiva y amorosa con el prójimo, que representa un atentado contra mi libertad, es fundamental y finalmente destruida. Libertad y traición van juntas; muchas de las ideas de Nietzsche ya tendían en esta dirección.

Los intentos prácticamente interminables de tomar la exacerbación cristiana de la tensión en la naturaleza creada y reducirla a la dimensión de la antropología -intentos que sólo se contradicen entre sí porque se sitúan en un círculo en torno al centro cristiano- sólo estarán vivos y tendrán interés mientras manifiesten el elemento de la protesta. Una vez separados de aquello a lo que se resisten, se derrumban, porque extraen su poder de trascender (hacia lo no humano, que como tal no puede ser naturaleza y por tanto sólo puede ser una nada) únicamente de sí mismos, y por tanto están destinados a arruinar al ser humano finito. El cristianismo adoptó la filosofía del espíritu humano de la Antigüedad -la apertura a todo ser y, por tanto, a las cualidades trascendentales del ser: unidad, verdad, bondad, belleza- y las desarrolló plenamente; esto sólo fue posible porque, en el pensamiento antiguo, el *theion* se consideraba junto con el ser, aunque sólo fuera analógicamente. El pensamiento postcristiano, que rechaza esta visión como supuestamente "cristiana", también querrá rechazar la apertura de la antigüedad al ser-en-su- totalidad (o, como Heidegger, excluirá el *theos* como elemento cristiano). Así, reducirá lo Verdadero y lo Bueno, dentro de una perspectiva puramente

antropológica, al simple "interés". El interés, sin embargo, aunque es un acompañamiento del Bien, no es su centro. Y es imposible abstraerse de este último en aras de una cognición "pura".[14] Pues lo Verdadero es "a su modo un aspecto del Bien" (Tomás) porque, en ambos aspectos, el ser se muestra como autodonante (y, por tanto, profundamente Bello).

Debemos añadir una palabra sobre las parodias postcristianas del "Cuerpo de Cristo", la Iglesia cristiana. Sólo hemos hecho una breve referencia a la constitución de esta última; habrá que desplegarla en el próximo volumen. A la Iglesia se le ha encomendado la tarea (sociológicamente difícil) de dar testimonio a través de lo que es (no sólo a través de lo que dice) de la absolutez del cuidado amoroso de Dios por el mundo en Cristo. Tiene que reivindicar la catolicidad, es decir, la totalidad, siendo al mismo tiempo un edificio social entre otros. Esta tarea, desde el punto de vista humano, es una pesada carga, destinada a atraer sobre la Iglesia y sus representantes el odio de un absolutismo arrogante; y se hace aún más difícil en los tiempos modernos, en un contexto de historicismo relativizador y tolerancia hegeliana. Y, sin embargo, en la era postcristiana surgen edificios políticos que compiten con ella; reclaman el derecho, teórico y práctico, de administrar la totalidad de la salvación y la verdad, y lo hacen explícitamente como una parte sociológica o "partido" (*pars*). También utilizan la fuerza para llevar a cabo su programa (métodos a los que la propia Iglesia, en contra de su verdadera misión, recurrió una vez), y, desde su punto de vista secularizado, tal uso de la fuerza adquiere una apariencia de legitimidad. Pues, en el plan del "humanismo positivo", el bien común es la libertad de la humanidad, que debe perseguirse en todas las circunstancias y, por tanto, con todos los medios disponibles.

La creencia de que este bien común puede implementarse utilizando recursos postcristianos, inmanentes, se sustenta en el "principio de esperanza", lo que nos muestra una vez más que un elemento de "absolutismo" bíblico y cristiano ha sido secuestrado por el enfoque antropológico. En este punto, sin embargo, un rostro nos mira desde debajo del disfraz de la antropología postcristiana, un rostro no mencionado hasta ahora. Ahora llegamos a él explícitamente, al final de este volumen, antes de describirlo con más detalle en el siguiente: es el rostro de una antropología bíblica que no es cristiana, sino judía.

### c. La otra cara

No podemos dejar de notar este rostro: es demasiado distintivo, demasiado presente para nosotros. *Es anterior a* la interpretación cristiana del mundo y del hombre, y siempre se ha considerado su fundamento; junto con la corriente "pagana", es una de las dos corrientes principales que confluyen en la Iglesia primitiva, y teológicamente es la más importante. Pero también existe *después de* esta interpretación cristiana del mundo, del mismo modo que, tras la demolición de un edificio, vuelven a salir a la luz sus cimientos; nos recuerda que la antropología cristiana viene de más atrás de lo que muchos quisieran admitir. Sin embargo, no está dispuesta a aparecer en escena como el prólogo; prefiere verse a sí misma como el legítimo héroe trágico, tras la marcha del usurpador. Así pues, la antropología judía tiene su propia manera de entenderse con la antropología postcristiana que hemos descrito. En efecto, cabe preguntarse si el dinamismo judío (que, en su "mesianismo" -según su propia visión de sí mismo- era y seguía siendo ante todo infrahistórico) no estaba destinado a cobrar sentido en el momento mismo en que la espera trascendente del reino de Dios por parte de los cristianos perdió ímpetu y en que el hombre comenzó a asumir por sí mismo la consecución del reino de los cielos "aquí en la tierra". Cada vez que los cristianos sienten el deseo de unirse a los esfuerzos comunes de la humanidad hacia un futuro mejor, vuelven a reflexionar sobre los impulsos del Antiguo Testamento en esta dirección. Los movimientos que sitúan a la comunidad -la "nación", la "clase" o la "humanidad"- por encima del individuo son a menudo de origen judío, como esa *Lebensphilosophie* a la que nos hemos referido que sitúa toda la esperanza y el futuro de todo lo que vive en la fuerza vital impulsora, mientras que todas las formas establecidas llevan ya en sí mismas las semillas de la osificación y la desaparición. Así pues, la antropología judía también será enfáticamente sexual en la medida en que lo sexual es la base sobre la que se construye la tribu, la comunidad venidera.

Por otra parte, su actitud ante el problema cuerpo-espíritu no puede ser inequívoca. Convencida de la mortalidad del individuo y de la inmortalidad terrenal de la raza, desconoce la huida prebíblica del cuerpo y se aferra a la realidad corporal del presente mientras dure. Por otra parte, el Dios de Israel no se hizo carne y se manifiesta en la palabra espiritual de mandamiento y promesa; los sabios de Israel viven ponderando e interpretando esta palabra. Hay intentos de encarnar la realidad venidera en el aquí y ahora: en el misticismo jasídico; pero también está íntimamente relacionado con el

gnosticismo cabalístico.[15] El hombre, tanto corporal como espiritual, se ve arrastrado en dos direcciones opuestas; sólo puede encomendarse a las manos del Dios invisible, confiándole esa plenitud y totalidad personales que están más allá de su conocimiento. Al judío todavía no se le ha concedido la imagen de Cristo resucitado, la totalidad alcanzada, la "prenda" de una totalidad que aún nos espera.

Sin embargo, la mayoría de las cosas permanecen en un estado de flujo; pero es un flujo diferente del "pagano", que alternaba entre *el kosmos theion* y el hombre. El judaísmo flota en una apertura que no se cumple. ¿En qué sentido es el judío una persona? Ciertamente, los grandes, elegidos de entre el pueblo para ser sus profetas y líderes, son personas. Pero, ¿y los individuos de la nación? No son personas en el sentido del Nuevo Testamento. ¿De qué manera, para el judío, lo sexual, en su orientación hacia la especie, se trasciende en dirección a lo personal? El judío considera el "Cantar de los Cantares" como un himno nupcial que celebra la unión de Yahvé con su pueblo, pero ¿se convierte ésta también realmente en una unión física? ¿O está todo atrapado en una alternancia aparentemente interminable entre la elección y el destierro remoto? En la era postcristiana es bastante fácil que esta alternancia en la que vive Israel encaje con el claroscuro de una antropología persistente; ambos forman los híbridos más diversos, en los que la intensidad profética del judaísmo tiende a pasar a primer plano. Esto es cierto incluso cuando el elemento judío aparece bajo una forma liberal, descreída y atea: en lo que respecta al individuo, lo que cuenta es Israel como nación.

Tendremos que volver sobre ello con más detalle. Se menciona aquí para que nuestra "analogía de la antropología" teológica -natural, precristiana; bíblica y cristiana; poscristiana- no carezca de uno de sus elementos esenciales.

Hemos presentado a los protagonistas del teo-drama: Dios y el hombre. De su confrontación han surgido dos cosas igualmente importantes: Dios no es simplemente el "Otro" (el "socio"); está tan por encima de todas las cosas creadas que es igualmente el "no-Otro". Esto significa que, a pesar de ello y debido a ello, el hombre no puede remontarse a Dios, deducirse de él, en ningún sentido y a ningún nivel. Dios le ha dado una libertad auténtica, espiritual, que, por haber sido *realmente dada*, no puede ser "eclipsada" por la libertad infinita de Dios, sino que tiene que realizarse en su ámbito propio (en Dios, ¿dónde si no?). El drama primigenio se juega entre la libertad divina y la libertad humana.

Sin embargo, entonces vimos qué ser precario es el hombre, cómo se ve arrastrado por las tensiones de un lado a otro, qué "esfinge" es para sí mismo. Hemos visto cómo inevitablemente, desde un punto de vista puramente antropológico, se ve arrastrado a confusiones y enredos. Hemos visto cómo toda la estructura (hablando de nuevo en términos puramente humanos) parece condenada a la tragedia. De hecho, puesto que el hombre no puede reflexionar sobre sí mismo desde fuera de la acción en curso, ya está profundamente implicado en esta tragedia.

Sin embargo, desde el punto de vista cristiano, la lista de personajes aún no ha concluido. Todavía no hemos hablado específicamente del actor principal, el "Mediador entre Dios y los hombres". Y no está ahí solo: es explícitamente el principio de la historia del mundo y de la creación en su totalidad, lo que significa que todos los demás personajes, que dependen de este principio (es decir, de él), deben ser tomados junto con él. Desde el punto de vista de la teología, hemos dicho, la antropología podía y debía ser tratada en función de la cristología; y nos hemos esforzado por hacerlo en un sentido. En otro sentido, era correcto hablar del "primer Adán", que se convirtió en un "ser vivo" antes que del "último Adán", que se convertirá en un "Pneuma vivificante" (1 Co 15,45).

El próximo volumen dará más sustancia a esta primera parte. En consecuencia, para retratar a los personajes, tendrá que anticipar aún más la acción. No obstante, la acción en sí debe seguir siendo el acontecimiento imprevisible resultante de la interacción de los personajes; todos estamos implicados en ella, pero no podemos anticipar su resultado.

# NOTAS

## Prefacio

[1] "Teológico" se utiliza aquí en su sentido corriente, según el cual todo nuestro plan de trilogía (teofanía [= estética]-teo-drama-teológica [= teología]) es un plan "teológico". Naturalmente, el "Logos", que será objeto de reflexión "metodológica" en la tercera parte de la trilogía, también nos guía en las dos primeras. Volver al texto.

[2] Adán y Eva, Caín y Abel, los "ángeles" y las hijas del hombre, las historias de los Patriarcas (Moriah, Agar, Jacob-Esaú, Raquel-Leah, la historia de José), Jefté, Sansón, Israel en Egipto, Moisés (cometiendo asesinatos por sentido del deber, Moisés y Aarón, el mediador entre la ira de Dios y el pecado humano), la tragedia de Saúl, la tragedia de David, la tragedia de Salomón, Atalía, Elías, Jeremías, Ezequiel, Sedequías, Job, el Siervo Doliente, Ester y Judit. Juan Bautista, la sospecha de José, Herodes, la incomprensión de María y los hermanos, la tentación de Jesús, su lucha con los dirigentes de la nación, su proceso, Pedro a favor y en contra de Jesús, Judas entre la Antigua y la Nueva Alianza, Magdalena entre el mundo y Dios, Pablo entre el judaísmo y el mundo gentil, entre la autoridad y la humillación. El mundo del Apocalipsis. Las tragedias martiriales (tema favorito de la literatura barroca), las historias de herejes, los conflictos entre la Iglesia y la conciencia. . . . Las posibilidades de representación dramática son infinitas. Cf. Elisabeth Frenzel, *Stoffe der Weltliteratur, ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte* (Stuttgart: Kröner, 1962). Aquí se incluyen los temas bíblicos y cristianos entre la gran cantidad de otros temas que se encuentran en la mitología, la historia universal, etc.

Sería posible, sin embargo, situar junto a esta "reducción" literaria una "reducción" teológica: todos estos dramas o tragedias son esbozos preliminares o consecuencias del drama central de Cristo. Todos giran en torno a la Cruz, a mayor o menor distancia; forman parte del modo en que la Cruz se "alarga" y se expone, y están magnéticamente orientados hacia ese centro. Así pueden interpretarse y ordenarse con referencia a la Cruz. Volver al texto.

[3] Véase Heinrich Beck, *Der Akt-Charakter des Seins* (Múnich: Max Heuber, 1965). Volver al texto.

[4] "The Tamworth Reading Room" (1841), en *Discussions and*

*Arguments on Various Subjects* (1872), 296. Volver al texto.

[5] F. Ricken, "Nikaia als Krisis des altkirchlichen Platonismus", en *Theologie und Philosophie* 44 (1969), 321-41. Volver al texto.

[6] Sobre toda esta cuestión: Christoph von Schönborn, O.P., *L'Icône du Christ, fondements théologiques* (tesis, Institut Catholique de Paris, 1974). Volver al texto.

[7] A lo sumo, se podría hacer una excepción en los casos en que (como en Pablo) el gentil se incorpora a la Iglesia de Cristo sin verse obligado a dar un rodeo por la historia del Antiguo Testamento; pero también él obtiene el acceso a la Iglesia a través de la fe de Abraham. Como muestran las cartas paulinas, no puede participar en Cristo sin afirmar lo esencial de su historia anterior en Israel y, en cierto sentido, incluso recapitularla. Volver al texto.

[8] *Theo-Drama* I: *Prolegómenos* (San Francisco: Ignatius Press, 1988) (= TD I), 646. Volver al texto.

[9] *Religion et culture* (1930), 101. Volver al texto.

# Primera parte

# Parte A

[1] *Teo-Drama* I: *Prolegómenos* (San Francisco: Ignatius Press, 1988) (= TD I), 15-23. Volver al texto.

[2] DT I, 25-50. Volver al texto.

[3] Aunque ya lo hemos tratado en TD I, 25-50. *En Wahrheit* I (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1947), 152ss, hice un primer intento de describir la transición de "imagen, significado" a "palabra". Hay muchas referencias al mismo tema en *La gloria del Señor*, p. ej., I (San Francisco: Ignatius Press, 1982), 447ss; II (1984), 333; III (1986) 247ss, 390ss; *Herrlichkeit* III/1, parte 2, 2ª ed. (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1975) 7toss; *Herrlichkeit* III/2, parte 1, Alter Bund (1967), 45-68. El lugar último de este tema se encuentra aquí: donde una estética de la forma y la luz pasa a una dramática interacción de libertad dialógica. Volver al texto.

[4] *Der Thomismus als Identitätssystem*, 2ª ed. (Frankfurt, 1961), cap. 10. 10. Para un análisis filosófico del asombro y una discusión crítica del planteamiento de Siewerth, cf. el perspicaz libro de Hans Jürgen Verweyen, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zum Problem einer transzendental-philosophischen Begründung der Fundamentaltheologie* (Patmos, 1969), esp. 177-84. Sobre la primacía de lo Bello entre los trascendentales, cf. mi libro *Wahrheit* I, 246ss. Volver al texto.

[5] Angelus Silesius, *Der Cherubinischer Wandersmann* I, 289; I, 108. Volver al texto.

[6] A Silesius le encanta generalizar aquí: "Ninguna mota de polvo es tan pequeña, ningún punto tan insignificante; el hombre sabio ve allí la gloria de Dios, su gran poder" IV, 160 passim. Volver al texto.

[7] H. J. Verweyen (véase n. 4), 184 (cursiva mía). Volver al texto.

[8] Véase la conclusión del libro de Shizuteru Ueda, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus* (Marburgo, 1965). Heidegger se encuentra en una posición similar; para él, los seres individuales se ven sobre el trasfondo del Ser, pero no son deducibles de él: *Herrlichkeit* III/1, parte 2, 2ª ed., 782 y ss., 944 y ss. (*La gloria del Señor* V: *El ámbito de la metafísica en la Edad Moderna*). Volver al texto.

[9] Sófocles, *Edipo en Colono*, 779; Aristóteles, *Nic. Ética* V, 18, 1133a 3-5. Cf. Conzelmann, artículo "Charis" en *Th. W.* IX, 363-65. Cf. *La Gloria del Señor* IV, 90ss, sobre Píndaro. Volver al texto.

[10] *Der Neuen Gedichte anderer Teil, Sämtliche Werke* I (1955), 557. Volver al texto.

[11] Cf. Claude Bruaire, *L'Affirmation de Dieu. Essai sur la logique de l'existence* (París: Seuil, 1964), 136 y ss. Volver al texto.

[12] Verweyen (véase n. 4), 140. Volver al texto.

[13] Goethe, *Fausto*, tr. Martin / Bruford (Londres: Dent, 1954), 9-10. Volver al texto.

# Parte B

[1] Cf. *Theo-Drama* I, (San Francisco: Ignatius Press, 1988), 413 y ss.: "The Good Slips Away". Volver al texto.

[2] M.-J. Le Guillou, *Das Mysterium des Vaters. Apostolischer Glaube und moderne Gnosis* (1973). Volver al texto.

[3] Klaus Hemmerle, "Fragen nach Gott" en *Botschaft von Gott* (Herder, 1974). Volver al texto.

[4] *Theorie des modernen Dramas*, 5ª ed. (Edition Suhrkamp 27, 1968). Volver al texto.

[5] L. Bouyer, *Le Fils éternel* (Cerf, 1974), 74-75, con referencia a E. O. James, *Myth and Ritual in the Ancient Near East* (1958), y las principales obras de Mircea Eliade y Gerhard van der Leeuw. Volver al texto.

[6] Cf. TD I, 184 y ss. Volver al texto.

# Parte C

[1] Cf. el equilibrado tratamiento de Wolfgang Beinert, "Orthodoxie und Orthopraxic" en *Catholica* 48 (1974), 257-70. Volver al texto.

[2] Cf. "Las tres formas de esperanza" en *La verdad es sinfónica* (San Francisco: Ignatius Press, 1987), 170ss. Volver al texto.

[3] Cf. "Glaube und Naherwartung" en *Zuerst Gottes Reich* (Benziger, 1966), 7-24. Volver al texto.

[4] Wolfgang Beinert, *Christus und der Kosmos, Perspektiven zu einer Theologie der Schöpfung* (Herder, 1974), 32. Volver al texto.

[5] *Ibídem*, 38. Volver al texto.

[6] R. Schnackenburg en *Mysterium Salutis* III/1, 238. Volver al texto.

# Parte D

[1] Heinrich Schlier, "Was heisst Auslegung der Heiligen Schrift?", en *Besinnung auf das Neue Testament* (Herder, 1964), 42s. Volver al texto.

[2] "Un testigo ocular, no enseñado por las palabras de otros": Esquilo, *Los persas*, 267. Volver al texto.

[3] Cf. Jesús resucitado (y desaparecido) sólo es reconocido "indirectamente" por los discípulos de Emaús: Lc 24,31. Es posible dudar incluso en medio de la contemplación: Mt 28,17. Como dice Jesús a Tomás: "Bienaventurados los que no ven y creen": Jn 20,29. Cf. también el modo en que las mujeres huyen y desobedecen al ángel de la Resurrección: Mc 16,8. Sobre el "testigo ocular", cf. Markus Barth, *Der Augenzeuge* (EVZ, 1946), y *La gloria del Señor* I, 311, 3 16, 324. Volver al texto.

[4] Cf. las preguntas que los discípulos dirigen al Señor transfigurado camino del Monte de los Olivos: Hch 1,6. Sobre este tema, cf. Fernand Guimet, *Existenz und Ewigkeit* (Johannes Verlag, 1973), 39-49. Volver al texto.

[5] Jn 16, 7. 12 ss. Volver al texto.

[6] Cf. el breve resumen (que exige una mayor ampliación) en nuestro estudio "Glaube und Naherwartung" en *Zuerst Gottes Reich*, Theologische Meditationen 13 (Benziger, 1966). Volver al texto.

[7] De hecho, podemos preguntarnos si el resplandor de la Pascua, al iluminar los acontecimientos pasados, no arrojó luz sobre todo en aquellas palabras y hechos de Jesús que los discípulos no habían entendido y que quedaron grabados en su memoria como tales. Esto podría explicar, en parte, el problema de la diferencia entre la imagen sinóptica y joánica de Jesús: la mente del cuarto evangelista, con su comprensión más profunda, retuvo cosas que los otros pasaron por alto. Nadie ha explicado todavía la fuente del "meteoro del cielo joánico" en Mateo y Lucas, que no aparece en la misma forma en Juan (Mt 11:24ss.; Lc 10:12ss.). Argumenta a favor de la historicidad de todo un estrato, que por lo demás sólo se destaca con la misma explicitud en Juan. Volver al texto.

[8] Cf. Ez 22,14; 24,14; 36,36; 37,14. Volver al texto.

[9] *Th. W.* I, 763 (Schrenk). Volver al texto.

[10] Mt 22:43 = Mc 12:36; Hch 1:16 (los tres pasajes se refieren a la inspiración de David por el Espíritu); Hch 28:25 (inspiración de Isaías por el Espíritu); 2 Pe 1:21: "hombres movidos por el Espíritu Santo hablaron de parte de Dios"; 2 Tim 3:16: "Toda la Escritura es inspirada

por Dios". Hay muchos otros lugares que muestran claramente que es Dios quien habla en las Escrituras antiguas. Volver al texto.

[11] Los profetas "preguntaban qué persona o qué tiempo indicaba el Espíritu de Cristo en ellos al predecir los sufrimientos de Cristo y la gloria subsiguiente"; así, en última instancia, estaban ministrando, no a sí mismos (es decir, a su propio tiempo), sino a los creyentes de la Nueva Alianza, "en las cosas que ahora os han sido anunciadas por los que os anunciaron la buena nueva por medio del Espíritu Santo enviado del cielo" (1 Pe 1:12). Volver al texto.

[12] Textos en H. de Lubac, *Histoire et Esprit* (París, 1950) [*Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes* (1968)]. El cambio de carácter de la Escritura neotestamentaria se manifiesta en que la "carne" y el "pneuma" se sitúan en el centro de la escena, mientras que la palabra escrita adquiere un carácter casi incidental. Esto proporciona una base para ideas como la de Ireneo: "Si los Apóstoles no hubieran dejado escritos, tendríamos que seguir el orden de la tradición que transmitieron a aquellos a quienes confiaron la Iglesia" (*Adv. Haer*. Ill, 4, 1-2). No se trata, como dicen la mayoría de los comentaristas, de un mero "irrealis" (Von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht*, 2ª ed. [1963], 187), pues en IV, 16, 3, a propósito de los Patriarcas, Ireneo dice que no necesitaban ningún Decálogo porque estaba inscrito en sus almas temerosas de Dios: "No necesitaban ninguna Escritura para amonestarlos, pues poseían en sí mismos la justicia de la ley." Cf. III, 4, 2: los bárbaros que, basándose en la "tradición" "sine litteris", recibieron y siguieron la fe. Volver al texto.

[13] Textos en H. de Lubac (véase la nota precedente), 393 y ss.; también H. de Lubac, "Textes alexandrins et bouddhiques", *RSR* 27 (1937), 336-51. Volver al texto.

[14] E. Käsemann, *Geist und Buchstabe. Paulinische Perspektiven*, 2ª ed. (1972), 236-85 [*Perspectivas sobre Pablo* (Fortress)]; cf. también su *An die Römer* (Tubinga: Mohr, 1973), 68, 71 [*Romanos* (SCM)]. Volver al texto.

[15] Norbert Brox, *Zeuge und Märtyrer, Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, Studien zum Alten und Neuen Testament V (Munich: Kösel, 1961). Brox niega que exista una transición directa entre el testimonio bíblico de la palabra y el testimonio de la sangre del siglo II. Niega, en otras palabras, que este último dependa directamente del primero. Encuentra la causa teológica que conduce al concepto posterior de martirio en la

tendencia antidocetista de Ignacio de Antioquía (el martirio de sangre "prueba" que Cristo sufrió realmente). Ve la causa filológica en la presencia de un concepto griego secular de testimonio de hechos junto al testimonio de palabras, sin relación con la forma bíblica de este último. Volver al texto.

[16] Ireneo, *Adv. Haer*. IV, 16, 6. Volver al texto.

[17] *Ibídem*, IV, 14, 1. Volver al texto.

[18] *Ibídem*, Ill, 20, 2. Volver al texto.

[19] *Ibídem*, IV, 20, 7. Volver al texto.

[20] En este punto se sitúa toda la dialéctica relativa a que "no hay salvación fuera de la Iglesia", que tiene que ver con dos cosas: en primer lugar, que la Iglesia es la auténtica administradora y ejecutora del legado de Cristo; y en segundo lugar, que, no obstante, debe haber formas de pertenecer a la Iglesia que no estén vinculadas a la forma visible de la Iglesia. Volver al texto.

[21] Pablo insiste en esta palabra (*hyperballōn, hyperbol*ē): 2 Cor 3:10; 4:7, 17; 9:14; 11:23; Ef r: 19; 2:7; 3:19; cf. los numerosos otros compuestos con *hiper-*, csp. *hyperauxanein*: 2 Tom 1:3; *hyperekperissou* (*-os*): Ef 3:20; 1 Tom 3:10; 5:13; *hyperexein (-ōn*): Fil 3:8; 4:7; *hyperperisseuein*: Rom 5:20; 2 Cor 7:4; *hyperpleonazein*: 1 Tim 1:14. Expresiones como éstas denotan claramente la naturaleza "siempre mayor", insuperable, de la revelación divina y de la gracia divina. Volver al texto.

[22] Cf. supra, apartado D 1 a (pp. 92 ss.) y *La gloria del Señor* I (Ignatius Press, 1982), 429 ss. Volver al texto.

[23] Hugo de San Víctor, *De area Dei morali* II, 8 (PL 196, 642C). Volver al texto.

[24] Bernardo, *In die s. Paschae, sermo de septem signaculis* (PL 183, 280C). Citado en de Lubac, *Exégèse médiévale* I (1959), 322-23. Volver al texto.

[25] Cf. *Herrlichkeit* III/2, parte 1, Alter Bund (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1967), 147 y ss. (*La Gloria del Señor* VI, *Teología: La Antigua Alianza*). Volver al texto.

[26] Cf. sobre este tema, *Convergences: To the Source of Christian Mystery* (San Francisco: Ignatius Press, 1983), 17-45; Conny Edlund, *Das Auge der Einfalt* (1952). Volver al texto.

[27] Descrito con gran claridad por Jean Stern, "La Controverse de Newman avec l'Abbé Jager et la théorie du développement", *Newman-Studien* (= NS) VI (Nuremberg: Clock und Lutz, 1964), 123-42. Volver al texto.

[28] Este punto de vista se desarrolla más adelante, en *El oficio profético de la Iglesia* (1837). Volver al texto.

[29] Tract 90 (*Via Media* II, 277). Volver al texto.

[30] 15th University Sermon: *Newman's University Sermons*, (Londres: SPCK, 1970), 336. Volver al texto.

[31] Citado de J. Stern, *op. cit.*, 138, 142. Volver al texto.

[32] *Grammar of Assent*, nueva edición, con prefacio e introducción de C. F. Harrold (Nueva York, 1947), 170, 171 (= *GA*). Volver al texto.

[33] Newman habla con más frecuencia de "convergencia de probabilidades". Sobre la sustitución de "probabilidad" por "indicación", "indicio", cf. Johannes Artz, "Der Ansatz des Newmanschen Glaubensbegründung" en *NS* IV (1960), 261s. Las "probabilidades convergentes" de Newman (*GA* 273) son también más explícitas que su "acumulación" (*GA* 219, passim), aunque el modelo jurídico (véase más adelante) nos haría entender esta última en términos de la primera. Volver al texto.

[34] "Der 'Folgerungssinn' (sentido ilativo) in Newmans 'Zustimmungslehre' (Grammar of Assent)" en *NS* II (1954), 219-45. Volver al texto.

[35] *AG* 160. Volver al texto.

[36] Sermón universitario, 13 de enero de 1834. Volver al texto.

[37] Aunque a veces se utiliza la palabra "intuición" (*GA* 252, 254). Cf. E. Przywara, *Religionsbegründung, Max Scheler-J. H. Newman* (Herder, 1923), especialmente 93 y ss., 149 y ss. Volver al texto.

[38] Tal como lo formula Franz Wiedmann, "Theorie des realen Denkens nach J. H. Newman", *NS* IV, 178. Volver al texto.

[39] *AG* 27. Volver al texto.

[40] "Grasp . . . per modum unius", *GA* 229, "por una comprensión mental", *GA* 222. Se puede ver lo cerca que está Newman, en estas formulaciones, de la hermenéutica romántica. Esto es natural; ambos están comprometidos en polémicas contra el racionalismo de la Ilustración en filosofía y teología. En Schleiermacher, en particular, los presupuestos de la comprensión se encuentran en el "sentimiento" anticipatorio de la totalidad del significado, pero también de la individualidad concreta del objeto. Sin embargo, a la manera idealista (véase la "Imaginación" de Schelling), el objeto es aprehensible en última instancia mediante una preconstrucción o reconstrucción trascendental. (Así, Friedrich Schlegel cree que el que comprende puede despertar en sí mismo el lenguaje primigenio de todas las cosas y sobre esta base comprender el lenguaje particular de todas las

cosas). El "espíritu de la nación" puede convertirse en el medio (Savigny, Niebuhr). Dilthey (y su escuela) enlaza con Schleiermacher: la experiencia interior (psicológica) contiene las condiciones que facilitan la comprensión histórica: la vida sólo puede comprenderse a partir de la vida. Toda esta línea hermenéutica conduce lejos de la preocupación central de Newman, que es encontrar una base racional para el acto libre de fe frente a una revelación divina cada vez mayor (que nunca puede ser sistematizada). Cf. J. E. Hasso Jaeger, *Origines et destinées de la notion de l'Herméneutique*. Conferences données au Centre de Philosophie du Droit, 1971 (mecanografiado). Volver al texto.

41 *AG* 76. Volver al texto.

42 Sobre la visión estética y ética total, cf. H.-J. Walgrave, O.P., *Newman, Le développement du dogme* (Casterman, 1957), 120. Volver al texto.

43 Para un análisis del ensayo de 1821, véase F. M. Willam, "Die philosophischen Grundpositionen Newmans" en *NS* III (1957), 111-56, esp. 135-48. Volver al texto.

44 W. Bartz, "Die Demonstratio Catholica des Eusebius Amort und der Konvergenzbeweis J. H. Newmans" en *Trier. Theol. Zeitschrift* (64), 81ss. Volver al texto.

45 *Treatise on the Law of Evidence* (Londres, 1814). Cf. Hasso Jaeger, "La Preuve rabbinique et patristique" en *La Preuve* I, *Recueil de la Societé de Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions*, XVI (1965), 584-89. Volver al texto.

46 *GA* (ed. 1901, 324 y ss.). Volver al texto.

47 *AG* 222. Volver al texto.

48 *AG 119*. Volver al texto.

49 August Brunner, *Glaube und Erkenntnis*, 175 ss., citado por Artz, *NS* IV, 268. Volver al texto.

50 Es bien sabido que, para Newman, la prueba realmente convincente de la existencia de Dios es el encuentro interior y personal de la criatura con el Creador en el fenómeno de la conciencia. Por el contrario, la mera visión del mundo, con sus contradicciones, su sufrimiento y su culpa, habría hecho de él un ateo, como él mismo dice en la *Apología*, 241ss. Volver al texto.

51 Sermón universitario, 13 de enero de 1834. Volver al texto.

52 *Oxford University Sermons*, 191 (citado en Harrold, n. 30 supra, introducción, XVII). "La mente religiosa ve mucho que es invisible para la mente irreligiosa. No tienen ante sí las mismas pruebas".

Volver al texto.

[53] A Harry Wilberforce, verano de 1868 (en el vol. 8 de la edición [alemana] de Laros de las obras de Newman, 161). A partir de esto sería posible mostrar cuán indispensable es la infalibilidad de la Iglesia para Newman, particularmente en su oficio de enseñar. R. A. Dibble, J. *H. Newman: The Concept of Infallible Doctrinal* Authority (Washington, 1955); Jean Stern, "L'Infaillibilité de l'Eglise dans la pensée de J. H. Newman" en *RSR* (1973), 161-85. Volver al texto.

# Primer excursus

[1] Cf. *Theo-Drama* I, Part 2: *Dramatic Resources* (San Francisco: Ignatius Press, 1988), 135. Volver al texto.

[2] Cf. también IV, 22, 2. Volver al texto.

[3] II, 6, 1; II, 13, 4; III, 11, 5; III, 24, 2; IV, 19, 4; IV, 20, 4-6. Volver al texto.

[4] II, 11, 1; III, 11, 9; III, 23, 1; IV, 6, 3; IV, 7, 3; IV, 20, 1; IV, 26, 2; V, 1, 3. Volver al texto.

[5] También IV, 13, 4-14, 1; IV, 17, 1; IV, 18, 6; *Epid*. 9. Volver al texto.

[6] También III, 10, 6; III, 16, 7. Volver al texto.

[7] Lo que significa también que Dios no necesita un mundo de ideas como modelo para su actividad creadora. Él extrae de sí mismo el ser, el modelo y la idea de todas las cosas: IV, 20, 1; II, 16, 3): "El ser de todas las cosas se remonta a su voluntad": II, 30, 9; "inventa" el mundo: *ipse adinvenit*: II, 10, 4-de la nada: II, 10, 3. Volver al texto.

[8] La refutación de la pseudognosis procede según los principios de la totalidad teodramática. En primer lugar, el hombre gnóstico no es libre, como tampoco lo son las "emanaciones" del origen primigenio (el pleroma); así pues, todo el "drama" confuso y mitológico es naturalista. Se refuta la posibilidad de "emanaciones" de Dios; el concepto mismo es contradictorio (II, 13; II, 17). No puede haber nada divino fuera de Dios, de lo contrario Dios está restringido y tenemos que buscar (ad infinitum) alguna totalidad global que abarque ambos principios (II, 1-3). Además, el intento racionalista de deducir a Dios es a la vez autocontradictorio y blasfemo (I, 16, 3; II, 25, 1; II, 28, 6-7), y tal irreverencia, aunque hable en términos de lo "insondable" y de "guardar silencio", está condenada a no reconocer a Dios: "Porque tu Creador no puede ser sondeado por la razón, ni debes tratar de pensar en otro Padre fuera de Él". La construcción de una esfera supramundana sólo puede considerarse una superestructura ideológica erigida sobre las condiciones humanas (II, 28, 4); la escisión de Dios en varias potencias divinas se produce porque las personas carecen de un punto de vista superior y no pueden captar las realidades contrarias dentro del mundo como una sinfonía y armonía de contrarios (II, 25, 2). La noción de que un "mundo ideal" desempeñó un papel en la creación no explica nada (II, 7-8); en términos cristianos, el mundo no es una "sombra" del pleroma, sino que este último es una "sombra" (una superestructura ideológica) del mundo

real (II, 15, 3).

Con su refutación de la pseudognosis, Ireneo contrarresta de antemano todas las tendencias neoplatónicas de los Padres de la Iglesia posteriores, en particular el subordinacionismo trinitario. El teo-drama tiene lugar entre el Dios libre y amoroso de la creación y la redención y el ser humano libre que debe ser conducido a la libertad perfecta. Volver al texto.

[9] II, 6, 1; IV, 13, 3; IV, 15, 1; IV, 16, 5: *Epid*. 8. Los hombres son hijos del Padre "por naturaleza, por así decirlo, porque han sido creados por Dios". A un nivel más profundo, sólo llegan a serlo por la obediencia: IV, 41, 2. Volver al texto.

[10] III, 20, 2; III, 23, 1; IV, 39, 1; V, 3, 1. Volver al texto.

[11] *Suadela*: persuadir, es decir, sugerir algo mostrando su plausibilidad; conducir a alguien hacia la convicción. Con esta expresión, Ireneo no pretende en modo alguno cuestionar la objetividad del acto justificador de Cristo. Volver al texto.

[12] I, 2, 4; III, 24, 2; IV, 9, 3; IV, 19, 1; V, 20, 2. Volver al texto.

[13] El Padre (o más bien, su gloria) es "captado" (*chōrein*): III, 20, 2; V, 35, 2. Volver al texto.

[14] Por ejemplo, Norbert Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon*, Salzburger Patristische Studien I (1966): "Dos nociones . . se yuxtaponen pero no se armonizan": 96. Volver al texto.

[15] *Ibídem*, 101. Volver al texto.

[16] "Quanto autem *plus* eum dilexerimus, hoc *majorem* ab eo gloriam accipiemus": IV, 13, 3. Volver al texto.

[17] Si la falsa gnosis consiste en separar al Padre del Hijo (Creador y Redentor) y hacer de ellos dos dioses, el error de los judíos consiste en querer conocer al Padre aparte del Hijo: IV, 7, 4. Volver al texto.

[18] En una ocasión Ireneo dice que Dios es visto en la Antigua Alianza por el Espíritu, en la Nueva por el Hijo y en el reino de los cielos por el Padre mismo: IV, 20, 5. Volver al texto.

[19] En *Mysterium Salutis* III/2 (1969), 249, interpreté erróneamente el *id quod erat inoperatum conditionis visurus oculis* de Ireneo *(Adv. Haer*. IV, 22, 1) como la "visión del caos"; en realidad se refiere a los hombres justos que vivieron antes de Jesús, cuya imperfección eliminó por su descenso *ad inferos*. Volver al texto.

[20] Bastará con indicar el tema, que ocupa un lugar tan central en Ireneo: Eva-María: III, 22, 4; V, 19, 1; *Epid*. 33; el papel de María: III, 19, 2; III, 2T, a; III, 22, 2; IV, 23, 1; IV, 33, 4 (con el comentario de la

edición crítica en *Sources chrétiennes* IV, 296 ss.), IV, 33, 11; V, 1, 3; V, 21, 1. Volver al texto.

[21] "El camino de los que pertenecen a la Iglesia recorre el mundo entero y tiene la firme tradición apostólica, mostrándonos que la fe de todos es una y la misma. Todos confiesan a un mismo Padre, todos creen en la misma economía de la Encarnación del Hijo de Dios, reconocen el mismo don del Espíritu, observan los mismos mandamientos, mantienen la misma forma de orden eclesiástico, esperan el mismo advenimiento del Señor, esperan la misma santificación de todo el hombre, es decir, del alma y del cuerpo. Así, el mensaje de la Iglesia es verdadero y seguro, ya que enseña un mismo camino de salvación en todo el mundo. La propia luz de Dios le ha sido confiada". Volver al texto.

[22] Ireneo sabe bien distinguir la teología de la verdad revelada que se cree ordinariamente, pero es esta última la que constituye su fundamento y su punto de partida permanente. Sobre esta base la teología "se esfuerza por descubrir" cómo el sentido divino está contenido en los hechos históricos: I, 10, 3. Volver al texto.

# Parte E

[1] Cothenet, en *Diet. Spir.*, artículo "Imitation du Christ", col. AM 1556. Cf. C. M. Cornick, "The Dramatic Character of the Fourth Gospel" en *JBL* 67 (1948), 159-67; A. Feuillet, en Robert-Feuillet, *Introduction à la Bible* II (1959), 625. Volver al texto.

[2] *Cf. Herrlichkeit* III/2, parte 1: Alter Bund, "Das lange Zwielicht" (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1967), 285-336 (*La gloria del Señor* VI). Volver al texto.

[3] *Herrlichkeit* III/2, el capítulo sobre Hesed, Sedeq y Mizpat, 147-60 (*La Gloria del Señor* VI). Volver al texto.

[4] J. Guillet, artículo "Procès" en *Vocabulaire de théologie biblique* (1962), 858-63. Hemos adoptado la presentación del tema bíblico del juicio dada por Hasso Jaeger en *La Preuve* (véase n. 45 supra), 415-594. Volver al texto.

[5] J. Harwey, "Le 'Rîb-Pattern', requisito profético sobre la ruptura de 1'alliance": *Bibl.* 43 (1962), 172-96. Otras referencias en H. Wildberger, *Jesaja* 1 (1972), 8 y 10; también H. Jaeger, *La Preuve*, 434. Volver al texto.

[6] H. Richter, *Studien zu Hiob. Der Aufbau des Hiobbuches, dargestellt an den Gattungen des Rechtslebens* (Berlín, 1959). Volver al texto.

[7] I. de la Potterie, "La Notion de témoignage dans s. Jean" en *Sacra Pagina* = Bibl. Eph. Theol. Lovanens. XIII (París-Gembloux, 1959), 193-208. También H. Jaeger, *La Preuve*, 462. Volver al texto.

[8] Véanse los artículos en *Th. W.* y en *Bauer*. Volver al texto.

[9] Cf. la obra demasiado poco conocida de Markus Barth: *Der Augenzeuge* (Evangel. Verlag Zollikon, 1946). Volver al texto.

[10] D. Mollat, artículo "Jugement" en *Suppl. Diet. Bibl.* IV, 180. Volver al texto.

[11] *Rechtfertigung. Versuch einer Auslegung paulinischer Texte im Rahmen des Alien und Neuen Testaments*. Theolog. Studien 90 (EVZ-Verlag, 1969). [Edición americana: *Justification* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1971)] Las referencias corresponden al texto original alemán. Volver al texto.

[12] 36. Volver al texto.

[13] 11, 44. Volver al texto.

[14] 5. Volver al texto.

[15] Tanto es así que en Israel toda sentencia judicial terrenal se dictaba "en el Nombre de Dios", que era visto como el único que poseía e impartía justicia: Barth 14; H. Jaeger, *La Preuve*, 446 passim.

Volver al texto.

16 8. Volver al texto.

17 42. Volver al texto.

18 52. Volver al texto.

19 33. Volver al texto.

20 57, 60. Volver al texto.

21 17. Volver al texto.

22 13. Volver al texto.

23 12. Volver al texto.

24 55. Volver al texto.

25 64 n. Volver al texto.

26 25. Volver al texto.

27 48. Volver al texto.

28 35. Volver al texto.

29 38. Volver al texto.

30 38-39. Volver al texto.

31 41. Volver al texto.

32 31. Volver al texto.

33 45. Volver al texto.

34 45-46 n. Volver al texto.

35 47. Volver al texto.

36 54 n. Volver al texto.

37 58. Volver al texto.

38 66-67. Volver al texto.

39 71. Volver al texto.

40 *Christus Victor*, an Historical Study of Three Main Types of the Idea of Atonement (SPCK, 1931) = V. Volver al texto.

41 *Das Drama und die Symbole. Die Problematik des heutigen Gottesbildes* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964) = D. Volver al texto.

42 V 150, 155. Volver al texto.

43 V 43, 44. Volver al texto.

44 Aulén retoma un análisis de Tillich en el que distingue "tres tipos de angustia según las tres direcciones en las que el no-ser amenaza al ser. El no-ser amenaza la autoafirmación óntica del hombre, relativamente en términos de destino, absolutamente en términos de muerte. Amenaza la autoafirmación espiritual del hombre, relativamente en términos de vacío, absolutamente en términos de falta de sentido. Amenaza la autoafirmación moral del hombre, relativamente en términos de culpa, absolutamente en términos de

condena", *The Courage to Be* (Londres: Nisbet, 1952), 38. Pero Aulén critica esta postura desde un punto de vista teológico. Volver al texto.

[45] D 83 y ss. Volver al texto.

[46] V 170s. Volver al texto.

[47] V 162. Volver al texto.

[48] D 272 ss. Volver al texto.

[49] D 294. Volver al texto.

[50] D 276. Volver al texto.

[51] Una y otra vez se subraya la dialéctica luterana de Ley versus Evangelio como una de las antinomias fundamentales (D 8; V 84s), junto con "juicio / redención" (D 102). Volver al texto.

[52] V 97-109. Volver al texto.

[53] V 105. Volver al texto.

[54] V 154. Volver al texto.

[55] V 176. Volver al texto.

[56] *Principios de teología* cristiana (Nueva York, 1966), 286s. Volver al texto.

[57] En última instancia, Aulén deja abierto si el "diablo" debe imaginarse como un ser personal o impersonal. Lo único importante es el "poder arrollador de lo demoníaco" y su "poder destructor en lo más íntimo del hombre": D 235. Volver al texto.

[58] *Principios de teología* cristiana, 289. Volver al texto.

[59] El propio Aulén se resiste a la sugerencia de que el juego dramático de lo que no puede sistematizarse racionalmente deba verse en términos de "contradicción lógica": "El tipo clásico se caracteriza por toda una serie de contrastes de opuestos, que desafían la sistematización racional, mientras que los otros dos encuentran soluciones racionales de las antinomias a lo largo de líneas teológicas o psicológicas": V 172. Volver al texto.

[60] D 243. Volver al texto.

[61] D 253. Volver al texto.

[62] En consecuencia, Aulén se resiste a todos los intentos de aislar la Cruz de la Resurrección; rechaza todo misticismo unilateral de la Pasión (del que incluso Bultmann parece admirarse), así como la tendencia a reducir la imagen de Dios a un Dios unilateral y (meramente) "sufriente", como, por ejemplo, en *Christus Veritas* (1924) de William Temple, que se acerca mucho al Patripasianismo. Cf. A. M. Ramsey, *From Gore to Temple* (1960). Para Aulén, sin embargo, la batalla fundamental sigue siendo la que enfrenta a Dios con el infierno. De ahí que los Padres de la Iglesia sean los más cercanos a su

corazón, que retratan esta batalla en imágenes que, aunque ciertamente míticas, son tanto más vívidas y elocuentes. En su obra *Gott und Hölle* (Leipzig: Studien der Bibl. Warburg, 1932), Josef Kroll ha reunido una gran cantidad de documentos sobre este tema. Volver al texto.

63 Hilarius Emonds, "Geistlicher Kriegsdienst. Der Topos der militia spiritualis in der antiken Philosophie" en *Heilige Überlieferung*, Festgabe für Abt Ildefons Herwegen (Münster, 1938), 21-50. Volver al texto.

64 Sobre la traducción de *phrourā* como "puesto de guardia", cf. Emonds, "Geistlicher Kriegsdienst", 26 ss. Volver al texto.

65 Por ejemplo, Séneca, *De prov*. 4, 6. Volver al texto.

66 En Epicteto es el filósofo, en primer lugar, quien es llamado así (*Diss*. 3, 24, 31) y luego todo hombre (*Diss*. 3, 24, 100). Volver al texto.

67 H. Schürmann, "Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden? Eine methodenkritische Besinnung" inJesu *ureigener Tod* (Herder, 1975), 16-65. Volver al texto.

68 A. von Harnack, *Militia Christi* (Tubinga, 1905). El segundo tema de Harnack, el rechazo del servicio militar por parte del cristiano, no nos concierne aquí. Otras referencias en Pablo: 1 Ts 5,8; 2 Co 6,7; 10,3-6; Rom 6,13s, 23; 13:12; Flp 2:25; Col 4:10; 1 Ti 1:18; 2 Ti 2:3ss. En los pasajes de los primeros Padres citados por Harnack, es digno de mención que la conciencia cristiana de luchar por y con Cristo aparece a menudo con el ropaje de la antigüedad; es decir, se insta al guerrero cristiano a ejercer el oficio y el rango para los que ha sido nombrado (1 Clem 37), a no desertar (Ignacio a Policarpo 6) y a no abandonar su *puesto* (Clem. Alex., *Strom*. VII, 16, 100; Hernias, *Simil*. V, 1; Tertuliano, *De or*. 19). La imagen de Cipriano (cf. Harnack 42) de la guerra del cristiano como un magnífico espectáculo observado por Dios y los ángeles puede estar influenciada tanto por Pablo como por Séneca. Tertuliano (*Apol*. 50) vincula los motivos del pleito y de la guerra: "Estamos comprometidos en una batalla cuando, convocados ante el tribunal, tenemos que luchar allí por la verdad a riesgo de nuestras vidas." Volver al texto.

69 J. Jeremias, *Nth Theologie*, 2ª ed., I (1973), 96-99. Volver al texto.

70 El artículo "Combat spirituel" en *Diet. Spir*. sólo alcanza a dar unas pocas ilustraciones ante la enorme riqueza del material. Volver al texto.

71 Quien tiene que librar una dura batalla no sólo contra la carne y la sangre, como los corintios-1 Co 10,13-sino también contra los

demonios, como los efesios-Ef 6,12-(*Peri Arch*. Ill, 2, 3 y 4), lo hace esencialmente al servicio de la Iglesia y del mundo. Para los textos, cf. W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (1931), 175ss. Cf. también el simbolismo en de la historia de Moisés, que reza con los brazos en alto durante la batalla con los amalecitas (Ex 17, 8-16): *Hom en Ex*. XI, 4: "Orígenes describe esta batalla contra el pecado con una viveza que nos lleva a creer que se basa en una experiencia personal; está llena de movimiento dramático, que nunca aísla al individuo, sino que lo sitúa en el gran contexto cósmico" (Völker 42). Volver al texto.

[72] B. Roland-Gosselin, "Le Combat chrétien selon s. Augustin" en *Vie Spir*. (1930), 71ss. Volver al texto.

[73] F. Tournier, "Les Deux cités dans la littérature chrétienne" en *Etudes* (1910), 644-65. El autor identifica un vínculo sorprendente entre Agustín e Ignacio en Werner II von Küssenberg (m. 1174), 8º abad de San Blasius y su obra, el *Liber deflorationum* (PL 157, 722-1256). (Señala *las Similitudines* 46 y 80 del Pseudo-Anselmo, PL 159, 625, 651, como paralelo a las meditaciones de Ignacio sobre la "llamada"). El libro de Werner influye *en las Miscellanea* de San Víctor (PL 177, 496) y de otros autores como Alain de Lille (*Sent*. PL 210, 248). Podemos reconocer la influencia directa de la enseñanza de Agustín sobre los "dos estados" en muchos escritores, por ejemplo, Ruperto, Hugo, Ricardo, Gerhoh, Hildegarda, etc. (cf. Tournier 656). Para las obras que pudieron influir en Ignacio, véase la edición crítica de los *Ejercicios* en *Mon. Hist. S.J.* 100 (1969), 34-60. Volver al texto.

[74] Cf. E. Troeltsch, *Augustin, die chr. Antike und das MA* (1915). Un renacimiento de esto ha tenido lugar en toda la teología de Reinhold Niebuhr. Volver al texto.

[75] Cf. Peter Vogt, *Die Exerzitien des hi. Ignatius ausführlich dargelegt in Aussprüchen der hi. Kirchenväter* III (Regensburg: Kösel-Pustet, 1914), parte 2 (1925), 107-248; para toda la historia, cf. el espléndido artículo "Discernement des esprits" en *Diet. Spir*. III (1957), 1222-91. Algún material útil en Leo Bakker, *Freiheit und Erfahrung* (Würzburg, 1970). Volver al texto.

[76] Cf. Peter Vogt, *Die Exerzitien*. . . II, 7-125; 205-68. Volver al texto.

[77] El comienzo mismo de la *Regla de San Benito* habla del servicio militar bajo el verdadero Rey, el Señor Cristo (Prol. 3; Prol. 40; c 1, 2; c 2, 20; c 61, 10, como enumera Vogue). El pasaje está sin duda influenciado por *la Admonitio* (¿pseudo?) basiliana utilizada como introducción a la Regla de San Basilio. Cf. Vogue, *La Règle de saint Bénoit, Sources chrétiennes* (1972), 1:412-13; 4 (comentario), 83 ss.

Volver al texto.

[78] Sobre las fuentes, cf. Henri Talon, *John Bunyan, the Man and His Works* (Londres, 1951), 166ss. La última obra de Bunyan se titula *La guerra santa* (1682), en la que la conversión del hombre se sitúa en la guerra cósmica y apocalíptica entre Dios y el diablo. Volver al texto.

[79] En *Mosses from an Old Manse* (1846). Volver al texto.

[80] Anteriormente, Lewis ya había escrito *The Pilgrim's Regress*, retomando el tema de Bunyan. Volver al texto.

# Segunda parte

# Parte A

[1] Está claro que los hebreos no tenían una palabra para describir el cosmos en su conjunto (como los griegos). Pero este par de términos sigue siendo dominante en el Nuevo Testamento, donde también la palabra "*kosmos*" estaba disponible y se utilizaba con frecuencia. Volver al texto.

[2] El mito babilónico del derrocamiento del mar primigenio en relación con la creación se utiliza en la Biblia sólo como imagen poética: Job 3:8; 7:12; 9:13; 26:12; 40:25ss; Sal 68:8; 74:13s; 77:17; 89:10s; 93:3s; 104:7, 26; 107:29; 148:7; Is 27:1; 51:9s. Volver al texto.

[3] Ap 21:1. Pero Dios ya había hecho un camino para que su pueblo pasara a través del mar seco (en el paso del Mar de las Cañas) y a través de "las aguas del gran abismo": Is 51,10; cf. Sal 74,13; Is 27,1. Volver al texto.

[4] Sal 69:35; cf. Hch 4:24; 14:15; Ap 14:7. Volver al texto.

[5] Véase la introducción al gran comentario sobre el Génesis de Claus Westermann (*Bibl. Komm. AT*, 1966-1974 [traducción inglesa, SPCK, 3 vols.]), donde se demuestra que la creación bíblica no tiene nada que ver con un drama primigenio preocupado por vencer al caos (al contrario que Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1895) y que, en cambio, muchos elementos comunes no sólo a la religión oriental, sino también a la humanidad en general, se incorporan al texto bíblico sin más. Así, el relato de la creación contiene rastros de las diversas ideas sobre el proceso que eran corrientes en la época. Se ve como un nacimiento, o más bien como la descendencia de un nacimiento (Gn 2,4a, al menos, sigue hablando de los *tholedōth*, las "generaciones" del cielo y la tierra); como el resultado de una batalla (una tenue sombra de ello en Gn 1:2); como actividad y creatividad, en primer lugar como obra de separación (babilónico, pero también sumerio y egipcio); como la formación del hombre a partir del barro (una visión que se encuentra en todo el mundo; asociada a su formación de los hombres hay una decisión especial por parte de Dios; Dios discute el asunto consigo mismo); como la formación del hombre a imagen de Dios (otra idea muy extendida, cf. H. Wildberger, "Das Dasen der Menschen", p. 23); como la formación del hombre a imagen de Dios (otra idea muy extendida, cf. H. Wildberger, "Dasen der Menschen", p. 23). H. Wildberger, "Das Abbild Gottes" en *Th. Z.* 21 [1965], 245-59, 481-501); y, por último, se ve como creación por mera enunciación (incluso en las culturas primitivas, por ejemplo,

Menfis -Ptah crea el mundo de su corazón [= espíritu] y por su lengua- y Mesopotamia). Por un lado, Dios habla "y es así", por otro, obra ("separa", "hace") y, finalmente, hace que las cosas (las plantas, por ejemplo) "broten" de la tierra. Existe incluso un precedente del descanso de Dios tras su obra de creación (Westermann 36-57). Sobre la cuestión de la forma narrativa de esta "creación de la nada" y cómo *puede* ser "narrada", véase Westermann 60-64. Volver al texto.

[6] Gn 14:19, 22 (¡Melquisedec!); 24:3; Ex 20:11; 31:17; 2 Re 19:15; 2 Cr 2:11; Neh 9:6; Judit 13:18; Sal 102:26; 121:2; 124:8; 134:3; cf. 135:6; 146:6; Is 37:16; Jer 32:17; Dan 14:5; Jon 1:9; 2 Ma 7:28. Volver al texto.

[7] 1 Cr 16:26; Job 9:8; Sal 33:6; Sal 96:5; Sal 136:5; Prov 3:19; Is 40:22; 45:12, 18; 48:13; 51:13, 16; Jer 10:12; cf. 31:35. Volver al texto.

[8] Cf. también Sal 108,5. Volver al texto.

[9] Pero pueden ser llamados como testigos: Dt 4:26; 30:19; 31:28; cf. 32:1, 40; 1 Ma 2:37; Dios mismo lo hace: Sal 50,4. Por la prohibición de jurar: Mt 5,34 (cf. la razón ulterior en 23,10-22); St 5,12. Volver al texto.

[10] Sal 19:2; 50:6; 69:35; 85:12; 89:6; 97:6; 136:26; 1 Cr 16:31; (= Sal 96:11). Is 44:23; 49:13; Tob 8:5. En Sal 148,1-6 se convoca individualmente a todo lo relacionado con el cielo a unirse en la alabanza a Dios, porque todo lo que hay en el cielo ha sido creado. Volver al texto.

[11] Joel 2:10; 4:16. Volver al texto.

[12] Jr 4,28; cf. la cobertura de los cielos, Ez 32,7. Luego están los textos escatológicos en los que el cielo desaparece, igual que la tierra, p. ej., Is 34,4 (Ap 6,14); Mt 24,35 (5,18); Lc 16,17; 21,33; 2 Pe 3,7-12; Ap 20,11. Volver al texto.

[13] 2 Reyes 17:16; 21:3, 5; 23:4, 5; Sof 1:5; 2 Cr 33:3, 5; Jer 7:18; 8:2; 44:17 ss. En el Día del Juicio, Yahvé castigará a las huestes del cielo: Is 24:21s. Él vigila continuamente a las huestes: Eclo 17,32 (cf. 16,28). Volver al texto.

[14] También Sal 57:11; 108:5; igualmente Sal 103:11. Volver al texto.

[15] Sal 89:2; cf. 89:29, 36, 37. Volver al texto.

[16] Gn 6:17; Ex 17:14 y muy frecuentemente. En el Eclesiastés (3,1; 1,14; 4,3: "bajo el sol", etc.), este "bajo" es la característica de la transitoriedad y la futilidad. Sobre este aspecto de ocultación e inaccesibilidad: Prov 30,4 ("¿Quién ha subido al cielo?"); Is 40,12 ("¿Quién ha delimitado los cielos con un palmo?"); Jr 31,37; Bar 3,29;

Job 38. Volver al texto.

[17] Cf. Dt 33,13; Neh 9,15. Y Sal 85,12: "La fidelidad brotará de la tierra, y la justicia mirará desde el cielo. Sí, el Señor dará lo que es bueno, y nuestra tierra dará su fruto". Pero la "bendición de abajo" sigue siendo una bendición, un don concedido gratuitamente y, por tanto, en un sentido más elevado, también viene "de arriba". Así pues, la Carta de Santiago puede tener aquí la última palabra: "Toda dádiva buena y todo don perfecto vienen de lo alto" (St 1,17). Volver al texto.

[18] Cf. C. Westermann sobre los peligros de sobreinterpretar este pasaje. Volver al texto.

[19] Is 14,13; Jer 49,16; 51,53; Dan 4,7.8.10; cf. Sal 139,8. A la inversa, está el tema de la caída del soberbio: Ez 28,16 passim. Volver al texto.

[20] En el mundo griego: "El cielo es el . . . cielo, que se aboveda sobre la tierra; al mismo tiempo es lo que lo abarca todo, un *theion* . . . (esta dualidad es indisoluble e inmutable). (esta) dualidad es indisoluble e inmutable" (H. Traub, Th.W.N.T. V, 497). Volver al texto.

[21] Véanse a este respecto los cautelosos pero convincentes pasos de Karl Barth en *Church Dogmatics* III/3 (Edimburgo: T. & T. Clark, 1950), 418-99; a partir del 450, Barth aborda la angelología. Volver al texto.

[22] *CD* 421-22. Volver al texto.

[23] CD 432. Volver al texto.

[24] Dt 4:39; Jos 2:11; 1 Re 8:23. Volver al texto.

[25] Ex 16,4; Neh 9,15; Sal 78,23ss; 105,40; Sab 16,20. Volver al texto.

[26] Dt 11,6; 28,24; 1 Re 8,35; 17-18; 2 Cr 6,26; 7,13; Sal 147,8; Hageo 1,10. No es el cielo (físico) el que envía la lluvia, sino Dios: Jer 14:22. Volver al texto.

[27] Lv 9:24; 1 Re 18:38; 2 Mac 2:10; 1 Cr 21:26; 2 Cr 7:1. Volver al texto.

[28] 2 Reyes 1:10, 12, 14; Sir 48:3. Volver al texto.

[29] Ex 19:18, 20; Neh 9:13. Volver al texto.

[30] Gn 11:5; 18:21. Volver al texto.

[31] Sal 14,2; 20,7; 53,3; 76,9; 80,15; 102,20; Is 63,15; Lam 3,50. Volver al texto.

[32] Gn 21:17; 22:11, 15; Ex 20:22; Dt 4:36; Neh 9:13. Volver al texto.

[33] 1 Reyes 8:34, 36, 39, 43, 45, 49; igualmente 2 Crón 6:14, 23, 25, 27, 30, 33, 35, 39; 7:14; Neh 9:27, 28. Volver al texto.

[34] Dt 26:15; 1 Re 8:30 (¡pero 8:27!); 2 Cr 6:21; 30:27; Sal 2:4; 11:4; Dios construye sus "cámaras superiores en los cielos": Amós 9:6. Volver al texto.

[35] Esdras 1:2; 5:12; 6:9, 10; 7:12, 21, 23; Neh 1:4, 5; 2:20; Dan 2:19, 37, 44; 2 Cr 36:23. Para Job, Dios está "en lo alto de los cielos" (22:12). Volver al texto.

[36] Tob 7:17; Dan 2:28; Judit 5:8; 6:19. Volver al texto.

[37] Dan 4:37. Volver al texto.

[38] 2 Mace 7:11. "Hágase la voluntad del cielo" (1 Maza 3:60). Se alaba al cielo (1 Maza 4:24, 55); se le invoca (2 Maza 3:15); el cielo nos ayuda (1 Maza 12:15; 16:3; 2 Maza 8:20); el juicio del cielo (2 Maza 9:4). Volver al texto.

[39] Las imágenes del "viaje" de Dios por los cielos o por encima de ellos están tomadas de la mitología, pero sólo se utilizan como acompañamiento poético: Dt 33,26; Sal 68,33; Job 22,14, y toda la gama de epifanías a través de las condiciones atmosféricas. Volver al texto.

[40] Gn 15:5; 22:17; Ex 32:13; en textos posteriores se considera que la promesa ya se ha cumplido: Dt 1:10; 10:22; 28:62; Neh 9:23; 1 Cr 27:23. Volver al texto.

[41] Pueden abrirse para liberar ayes, como en el caso del gran Diluvio (Gn 7:11; Is 24:18), pero también para derramar bendiciones (Malaquías 3:10); el comentario irónico de 2 Re 7:2, 19 es inapropiado e indecoroso. Volver al texto.

[42] 2 Reyes 2:1, 11; 1 Maza 2:58; Sir 48:10; este acontecimiento se convierte en la base de la esperanza escatológica. Volver al texto.

[43] En cambio, la traducción de Enoc (Gn 5,24) sigue siendo "primigenia", ininteligible dentro de la experiencia histórica de Israel. Volver al texto.

[44] Su antecedente es la visión celestial de Micaías, 1 Re 22,19ss, y le sigue la gran visión de Ezequiel del "carro" de Dios, para el que "se abrieron los cielos" (Ez 1,1); esta última desemboca en las visiones apocalípticas de Daniel y los escritos apócrifos. Volver al texto.

[45] Ex 9:22s; 10:21; 1 Re 8:22, 54; 2 Cr 6:13; 2 Ma 3:20. Volver al texto.

[46] Lam 3:41. Volver al texto.

[47] Job 35:5; Dan 12:7. Volver al texto.

[48] 2 Crón 30:27; Sir 35:17; Job 20:6; 1 Mac 3:50; 4:10, 40; 9:46. Volver al texto.

[49] Gén 4:10; Sal 73:3, 9; 2 Cr 28:9. Volver al texto.

[50] Mt 5,18.34s; 11,25; 24,35; Lc 12,56 passim. El orante eleva los ojos y las manos al cielo: Mt 14,19; Mc 6,41 par; 7,34; Lc 9,16; 18,13; Jn 17,1; Hch 1,11; 7,55; Ap 10,5. Volver al texto.

[51] Hch 4,24; 14,15; 17,24; Ap 10,6; 14,7. Puesto que es creado, también el cielo "pasará" al final de los tiempos: Mc 13,31 par, passim, a menudo para subrayar la permanencia de la Ley (Mt 5,18 par) o de las palabras de Cristo (Lc 16,17). Volver al texto.

[52] Mt 5,34; Hch 7,49; Heb 8,1; Ap 4. Volver al texto.

[53] Mt 3,17; 11,27; 16,17; la ira de Dios también viene del cielo: Lc 17,29; Rom 1,18. Se sigue considerando que la bendición de la lluvia y la fecundidad proceden del cielo: Hch 26,13; el cielo está "cerrado": Lc 4:25; St 5:17c Ap 11:6. Volver al texto.

[54] Mt 5,16.45; 6,1.9; 7,11.21; 10,32s; 12,50, etc. Volver al texto.

[55] Casi exclusivamente "reino de los cielos" en Mt (aparte de 2 Tim 4:18), pero Mateo también conoce el término "reino de Dios" (12:28; 21:31, 43) y "reino del Padre" (13:43; 26:29). Lo más probable es que "reino de los cielos" sea ante todo un término reverencial en lugar de "reino de Dios". Para los paralelismos con la petición del Padrenuestro, "así en la tierra como en el cielo", en las oraciones judías cf. Billerbeck I, 419 ss. Volver al texto.

[56] En Pablo hay un punto antignóstico al hablar del "hombre terrenal" *antes que* del "hombre celestial". L. Bouyer, *Le Fils éternel* (Cerf, 1974), 102. Volver al texto.

[57] *Soliloquia* lib I, 1, 3. "Oh Dios, por quien el universo, incluso en su parte mala, se hace perfecto,. . . como las cosas inferiores armonizan con las mejores". Volver al texto.

[58] *De ord.* I, 2, 2; *De mus.* VI, 11, 30; *De Civ. Dei* XI, 22. Cf. Escoto Erígena, *De Div. Nat.* Ill, 20 (PL 122, 684B): ¿Cómo puede Dios proceder "usque ad extremas hujus mundi visibiles turpitudines et corruptiones"? Respuesta: olvidamos que "nullam turpitudinem in universitate totius crcaturae posse esse. . . . Quod enim partim contigit, in toto Deus fieri non sink, cujus universitati nec turpitudo turpis est, nec malitia nocet, nec error errat."-Sobre la influencia de esta idea hasta Tomás y Descartes, cf. E. Gilson, *La Liberté chez Descartes et la théologie* (Alcan, 1913), 211-35. Volver al texto.

[59] Título de un libro de Friedrich Weinreb (Zúrich: Origo, 1974), en el que, como en obras anteriores, intenta armonizar una visión judeo-gnóstico-cabalista del mundo y del hombre con las grandes afirmaciones de la Biblia (tanto en el Antiguo como en el Nuevo Pacto). A pesar de su asombrosa profundidad, todo el proyecto no es dramático sino estructuralista. Cf. también *Die Rolle* Esther (Zúrich, 1968). Volver al texto.

[60] Efrén de Nisibe, *Hymnes sur le Paradis, Sources chrétiennes* 137

(1968). Volver al texto.

[61] *Himno*. VII, 31; cf. XII, 19-20; XIV, donde se describe el paso por la esclavitud y el desierto hacia la libertad. Volver al texto.

[62] *Himno*. XI. Volver al texto.

[63] Por supuesto, esto se refiere al cielo y a la tierra en sentido "cosmológico". El cielo mencionado en Apocalipsis 4-5 (etc.) naturalmente no puede pasar. Volver al texto.

[64] Sobre la actualidad de este tema: G. Martelet, *L'Au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières* (Desclée, 1975). Volver al texto.

# Parte B

# Capítulo I

[1] Sobre las formas dramáticas orientales, que no hemos tratado en detalle en *los Prolegómenos*, cf. Heinz Kindermann, cd., *Fernöstliches Theater* (Stuttgart: Kröner, 1966). Volver al texto.

[2] Característicamente, la idea de que Dios creó libremente el mundo y lo dotó de libertad constituye el punto de inflexión de la conversión de Chesterton, que se traduce en un cambio hacia una visión dramática de la existencia. Tras haber probado las modernas visiones inmanentistas del mundo -materialismo, idealismo, evolucionismo- que le hacían oscilar como un péndulo de un optimismo extremo a un pesimismo extremo, experimentó esta iluminación: "Según la mayoría de los filósofos, Dios, al crear el mundo, lo esclavizó. Según el cristianismo, al crearlo, lo liberó. Dios había escrito, no tanto un poema, sino más bien una obra de teatro; una obra que había planeado como perfecta, pero que necesariamente había dejado en manos de actores y directores de escena humanos, que desde entonces habían hecho un gran desastre de ella" *Orthodoxy* in *Collected Works of G. K. Chesterton*, I (San Francisco: Ignatius Press, 1986), 281-82. Bastante parecidos son P. Claudel (cf. el pasaje de *Theo-Drama* I, 268ss, "El autor") o M. Blondel, que describe la constelación de fuerzas y situaciones que rodean a todo ser humano como la espesura de una trama: sólo puede ser resuelta por cada persona "pasando por el punto de decisión" a favor o en contra de la libertad absoluta de Dios (*Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* en *Les Premiers Ecrits* [P.U.F., 1956], 44). Lo mismo podría demostrarse en la *obra* de Kierkegaard. Volver al texto.

[3] E. Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik* (Herder, 1969), 202. Volver al texto.

[4] C. S. Lewis, *Cartas a Malcolm*, 1964 (Collins, 1977), 71. Volver al texto.

# Capítulo II

[1] Así lo reconoce también el protestante Paul Ricoeur (*Philosophie de la volonté* I, "Le Volontaire et l'involontaire" [París: Aubier, 1949]), cuando se esfuerza por alcanzar una "comprensión de lo voluntario" mediante una doble abstracción: primero, de la culpabilidad (la condición del hombre caído, del *servum arbitrium*) y luego de la "trascendencia" de la "gracia liberadora". La caída del hombre no puede ser un dato primordial, sino que presupone lógicamente un estado más prístino. Así, admite la legitimidad, e incluso la necesidad, de un enfoque filosófico de la libertad finita dentro de la teología. Cf. sobre este tema, Paul Vignaux, "Christianisme et philosophie de la liberté" en *Les Quatres fleuves* 3 (Seuil, 1974), 103-4. Volver al texto.

[2] H. Schlier, "*eleutheros*", etc. en *Th. W.* II (1935), 484 y ss. K. Niederwimmer, *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament* (Berlín, 1966). Volver al texto.

[3] D. Nestle, art. "Freiheit" en *RAC* VIII (1972), 269-306; cf. también su *Eleutheria, Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament*, parte 1: "Die Griechen" (Tubinga: Mohr, 1967). Volver al texto.

[4] *Eleutheria*, 89 y ss. Volver al texto.

[5] Sobre sus efectos en Tucídides, cf. *Eleuterio*, 76 y ss., y (por lo demás) en Epicuro, 112 y ss. Volver al texto.

[6] *La Gloria del Señor* IV, 131-54, "Eurípides". Volver al texto.

[7] *Eleutheria*, 137. Volver al texto.

[8] *RAC* VIII, 277. Volver al texto.

[9] *RAC* VIII, 281, cf. 284: "La libertad, por tanto, aunque es palabra de salvación en Pablo, no es la palabra final. Cada vez que surge el concepto, es en la situación crítica en la que lo que está en juego es ganar o perder el propio ser." Volver al texto.

[10] Véanse los comentarios de D. Nestle sobre 1 Corintios 7 y 8: *RAC* 281-82. Volver al texto.

[11] *Ambigua* 10 (PG 91, 1113 AC). La importancia de esta afirmación ha sido puesta de relieve por Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator, the Theological Anthropology of Maximus the Confessor, Acta Sem. Neotest. Upsal.* XXV (1965). Se podría poner al lado de Máximo otro gran ejemplo de la historia de las ideas cristianas, mostrando de nuevo la oscilación extrema del péndulo entre el hombre transportado a Dios y Dios incorporado en el hombre: inicialmente, el misticismo alemán

desde Eckhart en adelante parece estar completamente dominado por la idea de "des-formación" (movimiento hacia un Dios sin imagen); pero no menos patrocinó la "encarnación" de lo divino; la palabra alemana *bilden, Bildung* tiene sus raíces en el misticismo del siglo XIV. Cf. H. Schilling, *Bildung als Gottesbildlichkeit. Eine motivgeschichtliche Studie* (Friburgo, 1957), 25ss. Volver al texto.

[12] Agustín, *Ciudad de Dios* VI, 3-8. Volver al texto.

[13] M. Blondel, *L'Etre et les êtres*, 2ded. (P.U.F., 1963), 195-99. Del mismo modo: M. Nédoncelle, *La Réciprocité des consciences* (París: Aubier, 1942), 99-100. Volver al texto.

# Capítulo III

[1] Quantum ad cognitionem habitualem, sic dico, quod anima per essentiam suam se videt,. . . ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum. Tomás, *De Veritate* q 10, a 8 c. Volver al texto.

[2] Intelligere dicit simplicem intuitum intellectus in id quod sibi est praesens intelligibile (I, d 3, q 4, a 5). Cum enim intelligimus animam, non confingimus nobis aliquod animae simulacrum, quod intucamur,. . . sed ipsam essentiam animae consideramus (*Ibid.*, q 10, a 8 ad 2 in contr.). Pero esto no debe ocultar la profunda diferencia entre Tomás -que afirma que sólo los ángeles tienen de hecho este autoconocimiento real y directo, mientras que los hombres no (*De an.* lib 2, lect c, 7; lib 3, lect 8; CG 3, 45.46.47; *Qu. de an.* 16, *De Ver* q 10, 8; *S. Th.* I, q 87, 1)- y toda la escuela agustiniana. Para Agustín, no sólo toda certeza teórica sino también todo conocimiento religioso se basa en que el alma está realmente presente a sí misma: semetipsam per se ipsam novit, quoniam est incorporea (*De Trin.* IX, 3,3). Tomás reduce el conocimiento real al habitual, que sólo se actualiza indirectamente, a través de sus potencias, que son distintas de la esencia del alma y están referidas a objetos (cf. Wilhelm Schneider, "Die Quaestiones disp. de Veritate des Thomas von Aquin in ihrer philosophiegeschichtlichen Bezichung zu Augustinus" en B.G.Ph.Th.M. 27, 3 [1930], 69-73). Por lo que se refiere a toda la escuela agustiniana, y a Buenaventura en particular (para una presentación completa, cf. Bonifatius A. Luyckx, "Die Erkenntnislehre Bonaventuras" en B.G.Ph.Th.M. 23, 3-4 [1923], 166-97), el carácter reflejo de todo conocimiento intelectual implica que el conocedor se posee a sí mismo, sobre todo porque Buenaventura no hace ninguna distinción real entre el alma y sus potencias. Así, "sibi praesens" (I, d 3, q 1, a 2 ad 3) tiene un alcance bastante diferente en Buenaventura que en Tomás (cf. Luyckx 175, n. 20). Mateo de Aquasparta producirá un tratamiento sistemático de la enseñanza agustiniana, siguiendo la línea de Buenaventura y en un ataque polémico a Tomás (*Quaestiones disp. de fide et de cognitione*, 2a ed. [Florencia, 1957], Quaestio V, 292ss.); pero la mística dominicana también contradecirá a Tomás en este punto. Sobre este tema, cf. Alois Haas, "Nim din selbes war, Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei M. Eckhart, J. Tauler und H. Seuse" en *Dokimion* 3 (Friburgo, Suiza, 1971), 41ss, 144. En

última instancia, los dos puntos de vista opuestos se encuentran: en la doctrina del *intellectus agens*, que es una participación en la luz divina del conocer y en los fundamentos mismos de la verdad, y la *sindéresis*, que es una participación en los primeros principios del bien, la doctrina del intelecto tal como la propone Tomás (continuando a Aristóteles), enlaza con lo que tiene valor permanente en la tradición agustiniana. (De hecho, sin este complemento, la tradición agustiniana es vulnerable.) Volver al texto.

[3] Alio modo (es decir, no como en el conocimiento discursivo) dicitur aliquid sicut in quo cognoscitur, et sic non oportet ut id quo cognoscitur, alia cognitione cognoscatur quam id quod cognoscitur eo. Unde sic nihil prohibet quin aliquid cognoscatur seipso, sicut Deus seipso seipsum cognoscit; et sic anima seipsam quodammodo cognoscit per essentiam suam. Ibídem, q 10, a 8 ad 9. Volver al texto.

[4] Ipsum bonum, inquantum est quaedam forma apprehensibilis, continetur sub vero,. . . et ipsum verum, inquantum est finis intellectualis operationis, continetur sub bono. *De malo* q 6 c. Volver al texto.

[5] Secundum hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in seipso experitur se animam habere et actus animae sibi inesse, sed cognoscere quid sit anima difficillimum est. *De Veritate* q 10, a 8 ad 8 in contr. Volver al texto.

[6] Sobre toda esta cuestión, cf. Richard Völkl, *Die Selbstliebe in der Heiligen Schift und bei Thomas von Aquin* (Münch. Theol. Studien II, 12 [1956]), 164ss., esp. 192ss.; "Gottesliebe aus Selbstliebe?": 246-64. "Incluso cuando [Tomás], siguiendo a Agustín, define la vida eterna y la recompensa eterna como el goce de Dios (*frui Deo*), debemos recordar que 'gozar' significa estar ligado en amor a Dios por su propio bien" (253). Como Agustín (*De doctr. christ.* 1,4), Tomás dice: "frui est amore inhaerere alicui propter seipsum" (II, II, q 27, a 3 sed contra et c). Volver al texto.

[7] Jean Rohmer, *La Finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot* (París: Vrin, 1939). Volver al texto.

[8] P. Dudon, *Le Gnostique de saint Clément d'Alexandrie. Opuscule inédit de Fénelon* (París: Beauchesne, 1930). Volver al texto.

[9] *Strom.* 2, 8, 1 ss; 2, 11, 1 ss; VI, 73, 2 ss. Volver al texto.

[10] Véase el densísimo estudio (con referencias) de W. Warnach, artículo "Freiheit" en Ritter, *Hist. Wörterbuch d. Phil.* II (1972). Volver al texto.

[11] *Fedr.* 245de. Platón está obligado a deducir de ello que el alma no

es creada, porque este tipo de comienzo (*archē*) sólo puede concebirse a partir de presupuestos bíblicos. Así que Platón tuvo que entender la libertad como algo fuera del tiempo (anterior al nacimiento, inteligible). Volver al texto.

[12] *Eth. Nic*. III, 7, 1113b, 6s. Esta formulación nos recuerda el discurso de Diotima en el *Simposio* de Platón, donde la provocación de la virtud en la amada se pone en paralelo con el engendramiento de los hijos (209a). Sobre los límites de la libertad de la voluntad en Aristóteles, cf. Zeller, 4ª ed., II, parte 2 (1921), 589. Volver al texto.

[13] *S. Th*. I, q 83, a 1. Volver al texto.

[14] *Met*. A 2, 982b, 24-28, habla de la filosofía primera como la única filosofía que "está ahí por sí misma (*autēs heneken*)"; la traducción latina dio esto como "*sui causa*", con lo que el ablativo podría entenderse fácilmente como nominativo. Cf. J. De Finance, *Existence et liberté* (París-Lyons: Vitte, 1955), 7 n. Volver al texto.

[15] *Estoico. Vet. Frag*. III, 355. Volver al texto.

[16] *De beata vita* 15,7. Volver al texto.

[17] *Diss*. IV, I,' 52. Volver al texto.

[18] Cf. *Teo-Drama* I, 495s. Volver al texto.

[19] *Diss*. I, 1, 23. Volver al texto.

[20] *Enn*. VI, 8, 14. Volver al texto.

[21] Aunque esto fue prefigurado en el gnosticismo, particularmente en Marción. Volver al texto.

[22] *Strom. W*, 132, 1; VI, 151s; VII, 48. W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens von Alexandrien* (Berlín-Leipzig, 1952), 115-26: "Willensfreiheit und Synergismus". Volver al texto.

[23] *Quis div. salv*. 10, 2. Volver al texto.

[24] *Strom*. VI, 96, 2. Volver al texto.

[25] Encontramos el mismo énfasis en el movimiento autónomo de la libertad finita en Tertuliano (*De exhort, cast*. Oehler I, 739 ss.: "cum solum sit in nobis velle . . nobis est voluntas et arbitrium eligendi") y particularmente en el tratado de *Metodio* sobre la *autexousion*, donde el atributo que Plotino reserva a la Divinidad es también impartido al hombre (*De Aut*. 17, 1). La diferencia es que Dios, en su libertad, subsiste en y desde sí mismo (*autosystatos* 16, 8), mientras que el hombre ha recibido la libertad como un don, a modo de dignidad especial (12, 2; 16, 7). Volver al texto.

[26] *Peri Euchēs* I, 6, 1-2. También *Peri Arch*. III, 1, 1-3. Cf. C. *Cels*. IV, 3: ¿No podía Dios haber creado al hombre sin pecado desde el principio? Pero si suspendemos el ejercicio del libre albedrío de la

virtud, borramos su esencia misma. El ser racional emite juicios sobre sus mociones naturales, a diferencia incluso de los animales más inteligentes: *Peri Arch*. III, 1, 3. Más tarde (c. 400) *Nemesio de Emesa* insistirá con la misma fuerza en la inseparabilidad de la razón (reflexión) y la libertad de elegir; esto forma parte de la tradición aristotélica: "La libertad es común a la razón y a la conación" *(Eth. Nic*. 1113, a 11, cf. Nemesio PG 40, 733A-C). Así (*De Hom. Nat*. 41): "el *logikon* implica la *autexousion*". Sólo se tiene "dominio sobre las propias acciones" (776A) si se posee la razón teórica o práctica. Si preguntamos por qué Dios no confirmó la libertad finita en el bien, la respuesta es, como en Ireneo y Orígenes (cap. 42): La Providencia de Dios y su libertad infinita abarcan la libertad finita; sin la libre elección esta última no poseería ninguna virtud, ningún mérito (764C). Incluso los ángeles tuvieron que elegir, y ahora son inmutables, aunque libres (*autexousioi*), porque han elegido racionalmente (777A). Volver al texto.

[27] J. Daniélou (*Orígenes* [1948], 201-5) subraya con razón -en oposición a Hal Koch (*Pronoia und Paideusis* [Berlín-Leipzig, 1932]- que, junto a la noción helenística de providencia, hay un segundo polo decisivo para Orígenes, a saber, la libertad creada; que, en otras palabras, su visión del mundo es esencialmente dramática. Volver al texto.

[28] *Peri Euchēs* II, 29, 13. Volver al texto.

[29] Homilía 7: "Que Dios no es el Originador del mal" (PG 31, 344CD). Volver al texto.

[30] Adán es el "inventor" del mal: *De virg*. 12, *Sources chrétiennes* 119, 402, 19, "el creador y demiurgo del mal" (*De hom. op*. 1, 24). Volver al texto.

[31] Primera Oración sobre la Fe, 2ª ed., 37 (BKV I, 37, 32). Volver al texto.

[32] Undécimo Himno contra los herejes, 2ª ed., 4 (BKV II, 46). Volver al texto.

[33] Para un análisis, cf. J. Daniélou, *L'Etre et le temps chez Grégoire de Nysse* (Leyden: Brill, 1970), el capítulo titulado "Comble", 186-204, csp. 188-91. Volver al texto.

[34] Cf. mi *Kosmische Liturgie*, 2ª ed. (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961), 274-359. Volver al texto.

[35] *De libertate arbitrii* n: "semper enim naturaliter liber est (liberum arbitrium) ad servandam rectitudinem si (!) earn habet, etiam quando quam servet non habet", Schmitt I, 223. Sobre los elementos de su

doctrina de la voluntad por los que Bernardo es deudor de Anselmo: E. Gilson, *La teología mística de San Bernardo* (1940). Sobre la dependencia de Anselmo de Agustín: J. Rivière en *Studi Agostiniani* (Roma, 1931), 837-51. Volver al texto.

[36] Citado en PL 182, 1002-30 según capítulo y número. Volver al texto.

[37] Para Bernardo, como para todos los Padres (especialmente Orígenes y Máximo), siguiendo a Aristóteles, la racionalidad es inseparable de la libertad. Desde el principio discierne en el *liberum arbitrium* la clemencia de la espontaneidad o movimiento autónomo (que, pasando de las plantas a los animales y al hombre, aumenta sin cesar), unido al elemento del juicio racional; así la "voluntas" es el "motus rationalis" (2, 2). Volver al texto.

[38] Así traduce Bernardo el "*servum arbitrium*" de Agustín (C. *Julian*. II, 8, 23; PL 44, 689), que Lutero utilizaría como título de su obra polémica. Volver al texto.

[39] Para una síntesis de sus aspectos ampliamente ramificados, todos organizados, sin embargo, a partir de un único centro, cf. G. Sicwerth, *Thomas von Aquin, die menschliche Willensfreiheit* (Düsseldorf: Schwann 1954); G. Siewerth, *Die Freiheit und das Gute* (Friburgo: Herder, 1959). Volver al texto.

[40] *De veritate* q 22 y q 24. Volver al texto.

[41] Ratio autem et voluntas sunt . . . ad invicem ordinatae, et absolute considerando ratio prior est, quamvis per reflexionem efficiatur voluntas prior et superior, inquantum movet rationem. *De veritate* q 22, a 13 c. Por otra parte, la voluntad no puede elegir nada a menos que la razón lo presente como disponible para la elección (*ibid.*). Volver al texto.

[42] *De veritate* q 24, a 2 c. Volver al texto.

[43] Homo vero per virtutem rationis judicans de agendis, potest de suo arbitrio judicare, inquantum cognoscit rationem finis et ejus quod est ad finem, et . . . ordinem unius ad alterum, et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in judicando. *De veritate* q 24, a 1 c. Volver al texto.

[44] *Contra Gentes* 3, 25; 3, 50. Volver al texto.

[45] *S. Th.* I-IIae, q 5, a 5 ad 2. De nuevo hay que subrayar que la libertad finita no puede ser obligada en modo alguno por la libertad infinita, aunque Dios (como *causa prima*) pueda influir en ella desde dentro, como corresponde a su propia naturaleza (que es tender a un bien): *De veritate* q 22, a 8. Además, Tomás aceptó definitivamente la

triple división de la libertad de Bernardo (y, por tanto, toda la cuestión agustiniana de una "voluntad cautiva"): *2 Sent* dist 25, q 1, a 5. Volver al texto.

[46] Véanse los números 6 y 7. Volver al texto.

[47] H. de Lubac, *Le mystère du Surnaturel* (1946), 483-94; H. de Lubac, *Die Freiheit der Gnade*, 2: Das Paradox des Menschen (Einsiedeln: Johannes, 1971). Volver al texto.

[48] *Pic de la Mirandole, Etudes et discussions* (París: Aubier, 1974). La oración de Pico está citada en la edición de Eugenio Garin (Edizioni naz. dei classici del pensiero italiano 1 [Florencia, 1942]). Volver al texto.

[49] Definitis ceteris natura,. . . tu nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cujus manu te posui, tibi illam praefinies. . . . Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas, 104-6. Volver al texto.

[50] 108-10. Volver al texto.

[51] El hombre no es esencialmente un ser intramundano, sino la "*cópula mundi*" (102); por tanto, no ha sido creado según un arquetipo, como los demás seres finitos (104). De ello se deduce que no tiene que contentarse con ningún objetivo intramundano, sino que puede "replegarse en el centro de su unidad y llegar a ser "un solo espíritu" con Dios" (106). De ahí el desafío: "Despreciemos lo terrenal y aspiremos a lo celestial; dejemos atrás todo lo terrenal y apresurémonos hacia ese lugar (*curia*) que se encuentra por encima del mundo, en la mayor proximidad a la Altísima Divinidad" (110). Volver al texto.

[52] En contraste con las formulaciones algo toscas de Ficino. Cf. de Lubac, *Pic de la Mirandole*, Volver al texto.

[53] *Ibídem*, 82, 89. Volver al texto.

[54] *Hexaplus*, expos. 7, Prooem. Garin (véase n. 48), 336. Volver al texto.

[55] *Oxford University Sermons, 6*. Volver al texto.

[56] Véase el análisis de Siewerth sobre la "cuádruple absolutez en el libre albedrío" en *Thomas von Aquin, die menschliche Willensfreiheit* (1954), 88s. Sobre el siglo XII: R. Javelet, *Psychologie des auteurs spirituels du XIIe siècle* (Estrasburgo, 1959), caps. 2 y 3: "Volonté et liberté" y "Liberté et personne". Volver al texto.

[57] Véanse las páginas 175 y siguientes. Volver al texto.

[58] Véase p. 193. Volver al texto.

[59] PL 182, 1019D, 1023BC, 1028BC. Volver al texto.

[60] Para Agustín, la libertad finita está esencialmente orientada a la verdad: "quid enim fortius desiderat anima quam veritatem?". (*In Joh 26*, 5; PL 35, 1609). Pero esta verdad es una con la perfección de la libertad; así, el camino hacia la verdad puede designarse como el camino recto, la "*rectitudo*". Volver al texto.

[61] "Ipse animi motus, cogente nullo, voluntas est. . . . Si ergo homo voluerit, de homine existit" (*C. Juliano, op. imp.* 5, 60 (PL 45, 1495-96). Volver al texto.

[62] "Non enim quidquam tarn firme atque intime sentio quam me habere voluntatem" (*De lib. arb.* 3, 1, 3; 32, 1272). "Voluntas igitur nostra nec voluntas esset nisi esset in nostra potestate; porro quia est in potestate, libera est nobis" (*ibid.*, 8; 1275). "Quid enim tarn in voluntate quam ipsa voluntas" (*ibid.*, I, 12, 26; 32, 1236). Volver al texto.

[63] "Certe Deus ipse numquid quoniam peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandus est?" *De Civ. Dei* 22, 30, 3; 41, 802; cf. todo el pasaje. Volver al texto.

[64] Cf. M. Huftier, "Libre arbitre, liberté et péché chez s. Augustin" en *Reck, de théol, anc. et méd.* 33 (1966), 187-281 (con referencias). Los cambios en la terminología de Agustín surgen de un cambio de frente. Cuando se opone a los maniqueos debe defender el primer polo, la libertad como poder propio del alma para tomar decisiones; cuando combate a los pelagianos tiene que defender el segundo polo, la necesaria inmanencia de la libertad divina en la libertad creada, para que ésta pueda decidirse a abrazar la auténtica libertad. Volver al texto.

[65] De *Trin.* 4, 13, 16; PL 42, 896. Volver al texto.

[66] PL 44, 201-46. En lo que sigue, los números se refieren a los párrafos del texto (no a los capítulos). Volver al texto.

[67] Esto se corrobora relacionando Romanos 5:5 con 2 Corintios 3:17: "Donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad." Volver al texto.

[68] *El "servum arbitrium*" es una manifestación histórica del *liberum arbitrium*, que se ha enredado a sí mismo y no puede liberarse por su propia fuerza. (Jansen ve la "*delectatio victrix*" como un poder cuantitativamente superior, el "motivo más fuerte" que se enfrenta a la voluntad desde fuera, mientras que para Agustín es uno con *la caritas* (y la alegría que la habita), que nos es dada interiormente por el Espíritu Santo. Volver al texto.

[69] N.b., en la posición extrema adoptada en su obra de juventud,

"*Peri Archon*". Volver al texto.

[70] Textos en J. Daniélou, *L'Etre et le temps chez Grégoire de Nysse*, cap. V: "Changement", 97-98. V: "Changement", 97-98. Volver al texto.

[71] Toda esta sección debe excluirse aquí, ya que pertenece a la ejecución propiamente dicha del drama (cf. *Teo-Drama* IV). Volver al texto.

[72] En esa medida, esta apetencia ("sed" [*Durst*], emparentada *con la trschna* budista y la *concupiscentia* agustiniana) en Gregorio es sólo una forma degenerada (aunque de hecho innata) del auténtico movimiento eterno de la libertad finita; su propio comportamiento lo muestra defectuoso, pues da vueltas y vueltas en el vacío. Gregorio emplea la imagen de las Danaides intentando llenar sus vasijas sin fondo (44, 344A), la del esclavo que, con los ojos vendados, da vueltas y vueltas tirando del molino como un animal (46, 888) y la del vano intento de escalar una duna de arena (44, 628B), etc. Volver al texto.

[73] "En cierto sentido [el alma] se está creando constantemente (*pantote ktizetai*) en cuanto que se transforma, a través del crecimiento en lo que es bueno, en lo que es mejor" (44, 885D). Sobre la corriente siempre fluyente: 44, 941D-944A, 977AD). Volver al texto.

[74] "En lugar de ganar la libertad de la autoposesión" (*anti tēs autexousiou eleutherias*), el pecador que huye de Dios adquiere "la esclavitud del pecado" (44, 1181B): he aquí la concepción agustiniana, e incluso luterana. Sobre toda esta cuestión, cf. la impresionante síntesis (aunque tendente hacia Hegel) de Jérôme Gaïth, *La Conception de la liberté chez Grégoire de Nysse* (París: Vrin, 1953) y también la mía propia *Présence et pensée, Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (París: Beauchesne, 1942). Volver al texto.

[75] Textos en *Présence et pensée*, 123 y ss. Volver al texto.

[76] Daniélou, *L'Etre et le temps*, 112. Volver al texto.

[77] *Adv. Haer.* IV, 11, 2. Volver al texto.

[78] Máximo el Confesor no puede seguir esta coincidencia de movimiento y reposo en el ser espiritual finito. Esto se debe a que está enfrascado en una feroz polémica con el origenismo (en una forma radical promovida por Evagrio). Este último consideraba inequívocamente la "*kinēsis*" como la caída pecaminosa desde la "*estasis*" original, antenatal, de todos los espíritus en Dios. (Digo "inequívocamente" porque en Gregorio de Nisa *kinēsis* era ambivalente: podía significar el movimiento que naturalmente tenía su principio, *archē*, en Dios, pero también podía denotar la "caída", *rhopē*, desde el origen a causa de los elementos patéticos mezclados con la

naturaleza). Máximo debe oponerse a esto aferrándose rígidamente a la estructura aristotélica de la naturaleza: *la kinēsis* es (sólo) una fase intermedia entre una naturaleza originariamente fundamentada (*archē, ousia*) y la meta que tiene que alcanzar (*telos*), y para una naturaleza finita este curso móvil es necesariamente finito. Cf. mi libro, *Kosmische Liturgie, Maximus der Bekenner, id* ed. (1961), "Kinēsis" (686), esp. 132-41, 600ss. (donde se distingue de Evagrio, Dionisio y Gregorio). Volver al texto.

[79] Cf. supra, pp. 174-91 Volver al texto.

[80] ["Selbstoffenbarung des unendlichen Seins als des unendlich (geistig) Seienden" - Tr.]. Volver al texto.

# Capítulo IV

[1] "Licet igitur anima habeat sufficiens activum et passivum intra se pro quanto actio respectu cognitionis convenit animae, tamen non habet sufficiens activum et passivum intra se pro quanto actio convenit objecto" *(Ord. Prol.* I, q un; núm. 72). Si el objeto es Dios, "solus Deus est sibi solis naturaliter cognitus" (*Prol.* 3, q 3; núm. 151). Volver al texto.

[2] "Homo non potest scire ex naturalibus finem suum distincte" (*Ord. Prol.* 1, q un; núm. 13). Volver al texto.

[3] Sobre el verdadero sentido y los límites de la Carta de Pedro *Damian sobre* la omnipotencia divina, cf. la detallada introducción de André Catin: *Petrus Damiani, Lettre sur la toute-puissance* divine, ed. crítica, *Sources chrétiennes* 191 (1972), 13-381. Ante la pregunta: "¿Puede Dios hacer que las cosas que han sucedido no hayan sucedido?", Pedro Damián tiene claro, en primer lugar, que Dios está por encima de las necesidades e imposibilidades de las naturalezas creadas, pero también que el libre albedrío de Dios es eterno e inmutable; es decir, que podría haber determinado que lo que ahora es no fuera. Detrás de esto está la cuestión que Pedro Damián no resolvió, a saber: "¿Puede Dios querer algo que no quiere?". Puede, en la medida en que tiene libre albedrío. No puede, en la medida en que siempre quiere lo que es mejor y más justo (cf. Catin 107 ss., 178 ss.). Volver al texto.

[4] *En Sent. 4*, q 9, E. Volver al texto.

[5] Donde Tomás distingue conceptualmente *potentia absoluta* y *ordinata*, tal distinción, para él, sólo significa que Dios podría hacer mucho más de lo que realmente hace, pero este "mucho más" es siempre aquello "*in quo potest salvari ratio entis*" (S. *Th.* I, q 35, a 5). Volver al texto.

[6] "[Deus] solum praesentialiter existit, unde ipse omnibus entibus praesens est, et omnia sibi, non solum secundum cognitionem, sed etiam secundum realem existentiam, praesentia". Dietrich von Freiberg, "De mensura durationis", ed. E. Krebs, B.G.Ph.M. V, 5-6 (1906), 100. Volver al texto.

[7] Sobre la oposición de las doctrinas tomista y cartesiana, cf. E. Gilson, *La Doctrine cartésienne de la liberté et la théologie* (París: Alcan, 1913), y su posterior y más madura opinión en *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (París: Vrin,

1951), esp. 224-33. Mientras que Tomás asciende por el camino de la causalidad hasta una Causa última incausada, Descartes no quiere abandonar el principio de causalidad allí donde alcanza su meta: Dios es la Causa autocausante (es decir, se crea a sí mismo). De ahí que "es bastante evidente que, a fortiori, él crea las verdades que son captadas por nuestra razón y que, por tanto, son finitas y, en consecuencia, deben depender de él mucho más de lo que él depende de sí mismo". El mismo Agustín, que por lo demás insiste tanto en la infusión directa de la verdad eterna en nuestras mentes (cf. la doctrina de los números en *De lib. arb*. II), dijo que la "voluntad de Dios es la necesidad de las cosas" (*De Gen. ad lift*. VI, 15, 26). Volver al texto.

[8] *WA* VI, 600, 11; XXX 2, 3000, 9; *Tischreden* II, S16, 6; *Disput*. (Drews), 341 (= XXXIX, 1, 1751F.). Volver al texto.

[9] Paul Vignaux, *Luther commentateur des Sentences* (París: Vrin, 1955). Volver al texto.

[10] *WA* XVIII, 636, 27: "Sequitur nunc liberum arbitrium esse plane divinum nomen, nec ulli posse competere quam soli divinae majestati"; sería sacrílego atribuírselo al hombre. *Ibídem*, 781, 8: "Scimus quod homo dominus est inferioribus se constitutus, in quae habet jus et liberum arbitrium, ut ilia obediant et faciant, quae ipse vult et cogitat. Sed hoc quaerimus, an erga Deum habeat liberum arbitrium, ut ille obediat et faciat, quae homo voluerit. . . ." Lo mismo ocurre en la *Disputatio de homine* (1536), donde Lutero puede describir realmente *la relación* humana como "*divinum quiddam*" y "*Numen quoddam*" (tesis 4f), pero sólo "*ad has res administrandas in hae vita*". En lo que se refiere a la relación con Dios, que es modelada y creada únicamente por Dios, toda la grandeza intramundana del hombre equivale a "*paene nihil*" (tesis 11). Volver al texto.

[11] *WA* IV, 278, 27: "Benefacere enim alteri divinum est. Sed non potest noster Deus et sua nobis dare, nisi primo doceat se nostra nolle et nostra nihil esse apud eum. . . . Vult quod nos tantum modo accipiamus, et ipse solus det, et ita sit vere Deus". Volver al texto.

[12] *Philosophie de la liberté*, 3a ed. (París, 1879 [1a ed., 1849]), 363-65. Volver al texto.

[13] *Essai sur les éléments principaux de la répresentation*, 2ª ed. (París: Alcan, 1925), 450. Volver al texto.

[14] Cf. *Herrlichkeit* III/2, 1 (Alter Bund) (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1967) 160ss. *(La Gloria del Señor* VI: *Teología: La Antigua Alianza*). Volver al texto.

[15] Detrás de la raíz alemana *war* ("verdadero"), está el alto alemán

antiguo *wara*: fidelidad al pacto. La antigua diosa nórdica Var es la diosa del juramento; en eslavo antiguo *vera* es "fe". *Wahren* es "guardar" o "custodiar" algo [cf. "almacén"]; somos "conscientes" de las cosas. Pero también existe el sentido de compromiso: *bewähren* es "garantizar" o "war-rant" algo. *Bewährt* significa "probado y comprobado". Si partimos de la palabra alemana *Treue* ("troth", "fidelidad"), incluye naturalmente la actitud de "confiar", "confiarse" y "encomendarse", asumir el riesgo de *Trauung* (matrimonio) para toda la vida. La misma palabra subyace en el español "verdad" y "tregua" (cf. *treuga Dei*), es decir, un cese de hostilidades sobre la base de la confianza mutua. *"¡Traun!"* -una de las palabras favoritas de Lutero- significa "¡fe!", "¡bajo mi palabra!", "¡pues sí!". Está claro que el hebreo no es en absoluto el único en su ecuación de la verdad lógica y ética. También en griego, además de *alētheia*, "verdad", tenemos el adjetivo *alēthinos*, "veraz"; y en latín, además de *Veritas*, tenemos *verax*. En la *República*, tras hablar de la verdad de Dios (inmutabilidad), Platón pasa a hablar de la veracidad de Dios y del hombre: 381A-83A. Volver al texto.

[16] Ante todo, 2 Co 4,1-6, así como todas las descripciones de la vida apostólica: 1 Co 4 y 9; 2 Co 11-13, con la magnífica conclusión sobre la dialéctica del "ser probado y comprobado" del cristiano: 13:3-10. Volver al texto.

[17] Gn 24,7; 26,3; 50,24; Ex 32,13; Dt 1,8; Is 45,23; Jer 22,5; 49,13; Sal 105,9; Lc 1,73. Volver al texto.

[18] A menudo en los Salmos: 18,3; 95,1, etc. También es la Roca en el desierto de la que mana el agua (Ex 18, 1ss.) y la Roca sobre la que se construye el Templo. En este contexto debe leerse la promesa de Jesús en Mateo 16,18. Volver al texto.

[19] No son sólo las cosas individuales las que deben considerarse como salidas de Dios, "sed etiam emanationem totius entis a causa universali", Tomás de Aquino, S. *Th.* I, 45, a 1 c. Volver al texto.

[20] "Prima rerum creatarum est esse. Sed esse rei creatae non est subsistens. . . . Nam ex co dicitur aliquid creatum, quod est ens, non ex eo quod est hoc ens: cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universali", *ibid.*, a 4 ad 1. Volver al texto.

[21] Adrienne von Speyr, *El mundo de la oración* (San Francisco: Ignatius Press, 1985), 32. Conviene leer íntegramente el magnífico capítulo sobre "La oración en la Trinidad": 28-74. Volver al texto.

[22] G. Siewerth, *Der Thomismus ah Identitätssystem*, 2ded. (Frankfurt: Schulte-Bulmke, 1961), 104. Volver al texto.

[23] Agustín, *In Ioan. Evang.* 41, 8, 10 (PL 35, 1968). Volver al texto.

[24] Como hace Buenaventura, con particular cuidado y profundidad; cf. el capítulo correspondiente en *La Gloria del Señor* II, 260ss. Volver al texto.

[25] Gershom Scholem, "Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes" en *Eranos-Jahrbuch* XXV (1926), 87-119, esp. 115ss. Esto amenazaría la noción de inmutabilidad de Dios. Scholem pone de manifiesto el impulso panteísta de esta enseñanza: a medida que emana la creación, se produce una "contracción y retirada constantemente renovada y continua de lo divino", que se intensifica con cada nivel superior. Dios desciende y se trasciende simultáneamente. Véase el capítulo sobre Isaak Luria en Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (Zurich: Rheinverlag, 1957), 285-88. Según él, la Cábala anterior seguía un método "unidireccional", afirmando que el poder creador divino operaba hacia el exterior, por grados, en las *sefiroth* divinas. Por el contrario, Luria hablaba de la contracción de Dios (*tsimtsum): "En sof* (la divinidad más íntima) desciende hacia sí misma", lo que se considera el "exilio" de Dios. Esto significa que el proceso del mundo se convierte en "doble vía": Dios retrocede para volver a fluir. Pero la observación crítica es oportuna: "En el fondo, Luria sigue una línea de pensamiento totalmente racionalista y se podría decir que más bien naturalista: ¿Cómo puede existir un mundo si Dios está en todas partes?". (286). Sin el *tsimtsum*, todo se convertiría inmediatamente en pura divinidad. Volver al texto.

[26] *Exigences philosophiques de christianisme* (París: P.U.F., 1950), 101-2. De nuevo: "Parece que, al darnos nuestra naturaleza humana, Dios se ha retirado, por así decirlo, de una parte del Ser y, a pesar de su omnipresencia y omnipotencia, ha consentido en aniquilarse (ait consenti à s'annihiler) para dejarnos el lugar soberano. Nos corresponde, pues, restituirlo en nosotros" (*ibíd.*, 231). La misma idea aparece, para destruir *lapossibilia* que brota necesariamente de la esencia de Dios (Leibniz) o la noción de un "vacío" que se opone a Dios: "Por puro amor inmotivado, Dios ha llamado a la existencia, no a posibilidades que ya existían, sino a posibilidades inexistentes. . . . Así que podemos atrevernos a decirlo así: en cierto sentido Dios se ha retirado y vaciado para crear el Vacío, dando cabida al ser posible y dotándolo de los medios para despertar a Dios" (*ibíd.*, 258). Volver al texto.

[27] *L'Etre et les êtres*, nueva ed. (París: P.U.F., 1963), 208. Para la idea

de kenosis, Blondel remite (207) a Ravaisson. Ideas similares eran corrientes en la teología ortodoxa. El teólogo laico Tareyev dice en sus *Grundlagen des Christentums* (4 vols., 1908-1910): "Distinguimos la autolimitación de Dios, que es un presupuesto para la creación, de la generación del Hijo de Dios, que es un requisito para la tentación del Dios-hombre y para la autolimitación como acto redentor en la vida mortal de Jesús." Algo parecido ocurre con la sofiología de Sergei Bulgakov: distingue tres kenosis: la kenosis en la creación refleja la kenosis eterna en la Trinidad, ya que el Padre sólo existe derramándose en el Hijo, etc., y la tercera será la Encarnación del Hijo. Cf. Paul Henry, art. "Kénose" en *Suppl. au Diet, de la Bible*, 142C 144s. En su *Die christliche Lehre von Gott* (Zurich, 1946), Emil Brunner lo expresa de esta manera: "Dios desea y reconoce la independencia de la criatura y actúa en consecuencia limitándose a sí mismo. . . . La actitud de Dios cambia según la del hombre" (287). Volver al texto.

[28] En primer lugar en el *Pastor de Hermas*, Mand. I, 1: "Dios, que creó todas las cosas . . . e hizo nacer todo de la nada". (También 2 Mace 7, 28.) Cf. también Vis. I, 1, 6. La llamada Segunda Carta de Clemente aplica las categorías de la creación a la obra de la redención: "Él [Cristo] nos llamó cuando no éramos y quiso que saliéramos de la nada a la existencia" (I, 8) -evidentemente basado en Romanos 4:17 y 1 Corintios 1:28-. De los Apologistas, sólo Justino habla de la existencia de la materia sin principio; los demás piensan en la "creación de la nada" de un modo radical: Tatian, *Oratio* 5, 7; Theophilus, *Ad Autolycum* I, 4 (PG 6, 1029B), II, 10 (1064B). También Ireneo, *Adv. Haer*. II, 10, 4 (PG 7, 736B); Orígenes, *Peri Archon* praef. 4 (Koetschau 9, 14); Agustín, *In loan*, tr 42, 10 (PL 35, 1703); Máximo el Confesor, *Ambigua* (PG 91, 1077C-80A); Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q 45 c: "idem autem est 'nihil' quod nullum ens. Praepositio 'ex' non designat causam materialem, sed ordinem tantum" (*ibid.*, ad 3). Volver al texto.

[29] *Adv. Haer*. II, 30, 9. Volver al texto.

[30] All' ho theios Logos physis esti tōn ginomenōn: *In Hexaem*. h 8, 1, *Sources chrétiennes* 26, 450. Sobre esta cuestión: Ernst Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik* (Stuttgart: Kohlhammer, 1932), 327. Volver al texto.

[31] Autou tou telēmatos pros to dokoun ousiōthentos, *Or. cat*. 24 (PG 45,64C). Volver al texto.

[32] *De Vita S. Gregor. Thaumat*. (PG 46, 920A); cf. *In illud*, etc. (PG 44, 1312A): Las cosas no se forman a partir de una materia preexistente,

"sino que la voluntad divina se convirtió en la materia y sustancia de las cosas creadas". G. Scholem no conoce estos pasajes; se esfuerza por demostrar que las mismas afirmaciones de los textos persas representan las primeras etapas del cabalismo. También interpreta erróneamente a Escoto Erigena en el sentido de "Dios destruyéndose a sí mismo" (*Eranos-Jahrbuch*, 105, véase n. 25 supra). Volver al texto.

[33] Noack traduce: Porque la Sabiduría, al descender, "remite a su propia forma original". Volver al texto.

[34] ". . . Sed divinum Verbum natura est eorum quae facta sunt" (cf. n. 30). Volver al texto.

[35] *De div. nat.* III, c 19-20 (PL 122, 681A-86C). Volver al texto.

[36] Sólo en este contexto podemos estar de acuerdo con G. Siewerth cuando ve, en la "nada", lo "trascendental olvidado" que se fundamenta en el intelecto de Dios (*Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz* [Düsseldorf, 1963], 107; *Thomismus ah Identitätssystem*, 2ª ed. [1961], 40, n. 50). Sobre este tema, cf. Manuel Cabada Castro, *Sein und Gott bei Gustav Siewerth* (Düsseldorf: Patmos, 1971), 92 y ss. Volver al texto.

[37] Como Karl Barth se inclinaba a suponer, sobre la base de sus constituciones fundamentalmente opuestas: "fuera de sí" y "no fuera de sí". Volver al texto.

[38] H. Hommel, *Schöpfer und Erhalter. Studien zum Problem Christentum und Antike* (Berlín, 1956). Volver al texto.

[39] *Theologie der Geschichte*, 4ª ed. (1959), 59s. Volver al texto.

[40] Es absurdo seguir cuestionando, como demostrará un ejemplo secular. Una obra de arte consumada, la *Flauta Mágica* de Mozart, por ejemplo, se presenta ante nosotros como el producto de una libertad creadora inimaginable. ¿Tiene algún sentido preguntar a esta obra si no podría haber sido aún más perfecta? Evidentemente, la pregunta puede formularse, en abstracto, pero es imposible llegar a ninguna sugerencia significativa y concreta sobre la dirección en que podría realizarse esa mejora. Por otra parte, la obra de arte irradia tanta libertad que sería igualmente erróneo calificarla de "mejor" de una vez por todas, de tal manera que, si Mozart hubiera vivido más tiempo, habría sido incapaz de escribir una ópera más perfecta. Además, es bien sabido con qué facilidad lúdica Mozart podía insertar nuevas arias o suprimir las existentes (cuando un cantante no podía aparecer o era sustituido por otro), sin poner por ello en peligro la armonía de su obra, lo que nos prohíbe separar la "necesidad" de una obra de la libertad que le da alas. Por otra parte, está claro que parte de la

"perfección" de la *Flauta Mágica* es la increíble variedad de personajes, escenas y formas musicales, lo elevado y lo bajo, lo trágico, lo heroico, lo burlesco y lo idílico, el patetismo y la firmeza, la profundidad y el absurdo: "II faut de tout pour faire un monde". Si un compositor como Dios crea la ópera de nuestro mundo y pone en su centro al Hijo crucificado y resucitado, no debe haber reproches ni preguntarse si no podría haberla hecho mejor. Este es el punto de vista desde el que evaluar el valor de lo que Leibniz, Malebranche y Rosmini han dicho sobre el mundo como el "mejor posible", así como la objeción de Tomás al concepto en *S. Th.* I, q 25, a 6. Sin embargo, es digno de mención lo siguiente: "Deus plus amat quod est magis bonum, et ideo magis vult praesentiam magis boni quam absentiam minus mali,. . . ideo ad hoc quod aliqua bona majora eliciantur, permittit aliquos in mala culpae cadere. . ." (*De Ver.* 5, a 5 ad 3). Volver al texto.

[41] Todo esto no hace sino confirmar lo dicho anteriormente en "Un drama único", pp. 77 y ss. Volver al texto.

[42] Véanse las páginas 189 y siguientes. Volver al texto.

[43] Laberthonnière critica severamente esta finitización de Dios en aras de la autonomía humana en su *Critique du Laicisme, ou comment sepose le problème de Dieu* (París: Vrin, 1948), 20ss, 70ss. Volver al texto.

[44] "El postulado del ateísmo" en *Ethik* (1926), 735 y ss. Volver al texto.

[45] Tomás, *De pot.* q 3, a 5 ad 1. Volver al texto.

[46] Tomás, *De ver.* q 22, a 4 c. Volver al texto.

[47] "Dios, además de ser el Gran Creador, es el Trágico Redentor. Quizá también el Creador Trágico. Porque no estoy seguro de que el gran cañón de angustia que atraviesa nuestras vidas se deba *únicamente* a alguna catástrofe prehistórica. Puede que algo trágico sea inherente al acto mismo de la creación. De modo que uno a veces se pregunta por qué Dios piensa que el juego merece la pena". C. S. Lewis, *Cartas a Malcolm*, 2ª ed. (Londres: Fontana, Collins, 1974), carta 17, cf. 8. Sobre la cuestión de la autoposesión y autolimitación de la libertad en Fichte, cf. W. Schulz, *J. G. Fichte, Vernunft und Freiheit* (Pfullingen, 1962). Volver al texto.

[48] Gregorio de Nisa, *De beatit.* o 1 (PG 44, 1197A). Volver al texto.

[49] Tomás, *De malo* q 6, a un c. Volver al texto.

[50] Agustín, *En préstamo*, tr 63, 1 (PL 35, 1803). Volver al texto.

[51] *Cart.* 15; cf. Justino, *Dial.* 127, 2; Ireneo, *Adv. Haer.* IV, 20, 5; Clemente, *Strom.* II, 2; Orígenes, *C. Cels.* VII, 42; Basilio y Gregorio de

Nisa innumerables veces en sus tratados contra Eunomio; Crisóstomo en su "Sobre la incomprensibilidad de Dios" (*Sources chrétiennes* 28 bis, 1970). Volver al texto.

[52] Sec pp. 234-35 supra. Volver al texto.

[53] Escoto Erígena, *Div. Nat.* Ill, 22 (PL 122, 687D). Volver al texto.

[54] *De malo* q 6, a un. Sobre esta cuestión: G. Siewerth: "Die dreifache ontologische Indifferenz" en *Thomas von Aquin, Die menschliche Willensfreiheit* (1954), 28 y ss.; cf. también la sección titulada "Das Bose aus Unwissenheit, Schwäche und Bosheit", 98 y ss. Volver al texto.

[55] Véanse las páginas 234 y siguientes. Volver al texto.

[56] *Proslogion*, cap. 1. Traducción inglesa en *The Prayers and Meditations of Saint Anselm* (Penguin, 1973). Cf. el profundo estudio de Ferdinand Ulrich: "Cur non video praesentem? Zur Implikation der 'griechischen' und 'lateinischen' Denkform bei Anselm und Scotus Eriugena" en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 22 (1975), 70-170. Volver al texto.

[57] Por mucho que un pasaje como el siguiente pueda personificar la antigüedad desde el punto de vista del estilo, es completamente válido desde el punto de vista de la comprensión cristiana de la existencia: "Ipse continens cuncta, nihil extra se vacuum deserens, nulli deo superiori . . locum reliquit. Quandoquidem ipse universa sinu perfectae magnitudinis et potestatis incluserit, intentus semper operi suo et vadens per omnia et movens cuncta et vivificans universa et conspiciens tota et in concordiam elementorum omnium discordantes materias sic connectens, ut ex disparibus elementis ita sit unus mundus ista coagmentata conspiratione solidatus, ut nulla vi dissolvi possit", Novaciano, *De Trin.* 2, 9. Volver al texto.

[58] Cf. Agustín, *Ciudad de Dios* XII, 18: "Cujus sapientia simpliciter multiplex et uniformiter multiformis, tarn incomprehensibili comprehensione omnia incomprehensibilia comprehendit, ut quaecumque nova et dissimilia consequentia praecedentibus si semper facere vellet, inordinata et improvisa habere non posset; nec ea praevideret ex proximo tempore, sed aeterna praescientia contineret." Volver al texto.

[59] Esta afirmación general no necesita tener en cuenta la llamada "doble" predestinación, de la que, como es bien sabido, no hay pruebas en la Escritura. Volver al texto.

[60] Sobre este tema, K. Rahner, "Sobre la teología de la encarnación" en *Theological Investigations* (Londres: Darton, Longman y Todd, 1966).

Volver al texto.

[61] Así lo demuestra toda la dialéctica histórico-teológica entre judíos y gentiles en Romanos 9-11. Volver al texto.

[62] Heribert Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer künftigen Christologie* (Münster: Aschendorff, 1969). El título de este libro es engañoso, ya que la preocupación del autor no es en absoluto mostrar que Dios es cambiante, sino (como hemos venido haciendo, aunque de forma bastante resumida) que *no* es inmutable en el sentido de la metafísica griega de gran influencia en el período patrístico. Toda esta problemática vuelve a ser planteada por Wilhelm Maas, *Unveränderlichkeit Gottes* (Paderborn: Schöning, 1974). Al igual que su maestro Mühlen, Maas toma atajos en los ámbitos de la patrística y la filosofía (al tratar de la "fidelidad" económica de Dios, la reflexión sobre la manifestación de su naturaleza es insuficiente). En la sección final aduce muchas declaraciones bien equilibradas de teólogos modernos que contribuyen a una comprensión más matizada de la inmutabilidad de Dios. En resumen, no podemos retroceder ante lo que Platón dijo sobre la inmutabilidad de Dios, en oposición a los poetas míticos, al final del segundo libro de su *República*. Volver al texto.

[63] Es característico, por tanto, que en Platón el alma individual como tal sea eterna e intransitoria, una mónada indestructible, y que la comunidad perfecta esté representada en la *República* sólo en forma de comunismo. Sin embargo, esto no significa ignorar las cosas válidas que Platón tiene que decir sobre la organización del Estado y la analogía entre el organismo personal y el social. Volver al texto.

# Capítulo 5

[1] Cf. *Herrlichkeit* III/1, parte 2, 2ª ed. (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1975), 943-57 (*La gloria del Señor*, V: *El reino de la metafísica en la Edad Moderna*). Volver al texto.

[2] Cf. "Bewegung zu Gott" en *Spiritus Creator, Skizzen zur Theologie* III (1967), 13-50. Volver al texto.

[3] En el mundo extrabíblico, las naciones sólo pueden dirigirse a sus dioses como "tú" sobre la base de un supuesto mítico, a saber, que estos dioses están limitados (entre sí o por el mundo). Cuando la religión mítica pasa a la filosofía, o bien la divinidad ya no se dirige a ella como "tú" en absoluto (Platón) o esta forma de dirigirse a ella se convierte en una forma esencialmente extrínseca tomada de la religión mítica, por ejemplo, como en el himno de Cleanthes a Zeus. Volver al texto.

[4] *De Vis. Dei* c 7 (citado en H. de Lubac, *Pic de la Mirandole* [París: Aubier, 1974], 335). Volver al texto.

[5] *Oeuvres de piété* 31, nº 2-3, ed. princeps (1644) II, 799-800. Volver al texto.

[6] *Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion* I, c. 4, nº 1 (*Oeuvres spirituelles* I [1810], 274). Volver al texto.

[7] Carta a Enrico Castelli, 23 de octubre de 1930, en *E. Castelli, In morte di Laberthonnière*, Archivio di filosofia (Padua, 1932), 78. Cf. Laberthonnière, *Crítica del laicismo* (1948), 169: ". . . en nous prenant pour des êtres vraiment distincts, réellement existant en soi, (en reconnaissant) que pour exister ainsi nous avons été donnés nous-mêmes à nous-mêmes par ce que j'appelle un don véritable". Cf. también *Le Réalisme chrétien et l'idéalisme grec* (1904), 101. Volver al texto.

[8] *Le Mystère de l'être* II (1951), 174. Citado por Henri de Lubac, *Le Mystère du surnaturel* (Aubier, 1965), 108. Volver al texto.

[9] Karl Heim, "Das Gebet als philosophisches Problem" (1925) en *Glaube und Leben* (Berlín: Furche, 1928), 510-38. Esta cita: 513, 512. Volver al texto.

[10] Orígenes fue el primero en elaborar una conciliación filosófica de la libertad eterna y temporal. Se ha repetido innumerables veces desde entonces: "Si consideramos el libre albedrío como establecido, inclinándose continuamente a la virtud o al vicio, a lo que entra en conflicto con el deber, la futura constitución del libre albedrío, como

todo lo demás, es necesariamente conocida por Dios incluso antes de que llegue a existir -'desde la creación y fundación del mundo'. Y Dios, en su consejo previo, según su presciencia de cada acto (futuro) del libre albedrío, ha evaluado el mérito de cada movimiento por su parte y ha determinado lo que la Providencia le concederá; además, ha determinado lo que le sucederá según la interacción de las cosas futuras. Nótese, sin embargo, que la presciencia de Dios no es la causa de todas las cosas que, en el futuro, resultarán del libre albedrío. . . . Si el libre albedrío de cada hombre es reconocido por Dios, se sigue que Dios ya ha tenido cuidado de que la Providencia recompense a cada uno según lo que merece y que ya se ha averiguado lo que, en la fe, tal o cual hombre podría pedir. . . ." *De Oratione* 6, 3-4. Cf. Tomás, S. *Th.* I, 23, a 8; I, 115, a 6; II, IIae, 83, a 2; Meister Eckhart, "Von abgescheidenheit", ed. Quint. Quint, *Deutsche Werke* V, 416. Volver al texto.

[11] Cf. *Teo-Drama* I, 18 1s. Volver al texto.

[12] Sócrates (en *los Memorabilia* de Jenofonte I, 3, 2) y el propio Jenofonte (*Frag.* Diels I, 15s.); Pitágoras (que advertía contra la presentación de deseos concretos: *Diod. Sieul.* X, 9, 8). Así escribía Máximo de Tirso en su "*Ei dei euchestai*" ("Si se debe rezar"); enumera los asuntos propios de la oración: "Virtud para el alma, tranquilidad de vida, conducta intachable, una muerte esperanzada y los maravillosos dones otorgados por los dioses" (*Diss.* XI, 8). Apolonio de Tiana lo resume en esta fórmula: "Oh dioses, dadme lo que conviene", lo que es bueno (Filóstrato, *Vita Ap. Tyan.* IV, 13). Muchas otras referencias se dan en Henricus Schmidt, *Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus* (Rel. gesch. Vers. u. Vorarb. 4 [Giessen, 1907], 1-74), que documenta el progresivo distanciamiento de la filosofía de la oración ingenua del pueblo y del culto público. Un testigo importante de esta transición es el diálogo pseudoplatónico *Alcibíades* II (Schmidt 15 ss.). Volver al texto.

[13] Como, esencialmente, en los estoicos. En parte, esta contemplación todavía aparece bajo el ropaje de la oración suplicante (Cleanthes, *Vet. St. Frag.*, 527) o de expresiones de admiración (Epicteto I, 16, III, 5, 10). Volver al texto.

[14] Las diversas gradaciones de la "oración filosófica" están bien descritas e ilustradas en Friedrich Heiler, *Das Gebet*, 4ª ed. (1921) [*Oración* (Oxford, 1932)]. Volver al texto.

[15] Séneca: "Cesa de esperar que la disposición del destino por parte de los dioses pueda cambiarse mediante la oración" (*Nat. quaest.* II,

35ss.). Volver al texto.

[16] Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, cap. 6 (Gebhardt III, 83). 6 (Gebhardt III, 83). Volver al texto.

[17] *Religión interior*, parte 4, Weischedel IV, 874. Sobre la postura ambivalente de Kant, cf. Fernand Ménégoz, *Le Problème de la prière*, 2ª ed. (París: Alcan, 1932), 251 y ss. Volver al texto.

[18] *La Nouvelle Héloise* VI, 7. Volver al texto.

[19] *Lettres de la montagne* I, 3. Volver al texto.

[20] *Das Gebet* (véase n. 14 supra), 15. Volver al texto.

[21] *The Prayers and Meditations of Saint Anselm* (Londres: Penguin, 1973). Volver al texto.

[22] Armin Dietzel, *Die Gründe der Erhörungsgewissheit nach den Schriften des Neuen Testaments* (Diss., Maguncia, 1955): este estudio predominantemente protestante incluye una bibliografía muy completa. Sobre la respuesta a la oración en Juan, cf. el comentario de R. Schnackenburg (iii, 82 [Londres, Burns y Oates]). Liselotte Ruppoldt, *Die theologische Grundlage des Bittgebetes im Neuen Testament in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (Diss., Leipzig, 1953), está demasiado dispuesta a encontrar elementos mágicos en el NT. Pero sí ve claramente que Dios sólo puede responder a la oración en el contexto de su voluntad salvífica (68); que la oración impone una obligación ética al orante (72); y que toda respuesta a la oración tiene lugar dentro de la gracia de la filiación mediada por Cristo (76). Volver al texto.

[23] Cf. Rom 8,15; Gal 4,6. Hermann Kuhaupt, "*Abba, Vater", Christliche Lehre pom Gebet* (Friburgo, 1948), 169; G. Ebeling, *Vom Gebet* (Siebenstern Taschenbuch), 89. Volver al texto.

[24] Sobre toda esta cuestión, cf. José Caba, "La oración de petición" en *Analecta biblica* (Roma, 1974). Hans Schaller, "Das Bittgebet-ein Testfall des Glaubens" en *Geist und Leben* (1976), 191-202. Cf. Wilhelm Gessel, *Die Theologie des Gebetes nach "De Oratione" von Origenes* (Paderborn, 1975). Volver al texto.

[25] C. S. Lewis describe este desvestirse de la finitud: "Porque lo que yo llamo 'yo mismo' (a todos los efectos prácticos y cotidianos) es también una construcción dramática; recuerdos, vislumbres en el espejo y retazos de la muy falible actividad llamada 'introspección', son los ingredientes principales. Normalmente llamo a esta construcción 'yo', y al decorado 'el mundo real'".

"Ahora, el momento de la oración es para mí... la conciencia de que este 'mundo real' y este 'yo real' están muy lejos de ser realidades

rocambolescas. No puedo, en carne y hueso, abandonar el escenario, ni para ir entre bastidores ni para sentarme en el foso; pero puedo recordar que esas regiones existen. Y también recuerdo que mi yo aparente -este payaso o héroe o supernumerario- bajo su pintura grasienta es una persona real con una vida fuera del escenario. La persona dramática no podría pisar el escenario a menos que ocultara una persona real. . . . Y al orar a este ser real, lucho por hablar, por una vez, desde su ser real, y por dirigirme, por una vez, no a los otros actores, sino... ¿cómo llamarlo? ¿El Autor, porque Él nos inventó a todos? ¿El Productor, porque lo controla todo? ¿O al Público, porque Él observa y juzgará la representación?". *Cartas a Malcolm* (1964, Fontana, 1966), 82-83. Volver al texto.

[26] Eckhart, "Redender Unterweisung" 3, *Dt. Werke* (ed. Quint) V, 194, 507. Volver al texto.

[27] Máximo el Confesor, *Ambig.* 7 (PG 91, 1080BC). Volver al texto.

[28] "Singula igitur propriis sunt creata rationibus. . (quae) in divina mente continentur", Agustín, *De div. quaest.* 83, q 46 (PL 40, 30). Esto ya está esbozado en Plotino: *Enn.* IV, 7, 1 y 10. Volver al texto.

[29] "Non exigo participationem sapientiae meae ab cis quae non feci ad imaginem meam, sed ubi feci, inde exigo, et usum ejus rei postulo, quam donavi". *En Sal 103* s 4, n 2 (PL 37, 1379). En su *Pragmatismus der Geistesgaben* (1835), F. A. Staudenmaier aborda en profundidad la "idea" eterna de todo espíritu personal y el alejamiento del hombre de esta idea, con la que sólo puede reencontrarse mediante el carisma del Espíritu Santo, que lo transforma en el Hijo eterno (175ss). Este carisma no es algo que se le impone desde fuera, sino algo que le libera para que pueda hacerse cargo de sí mismo, comprender su propio "genio inmediatamente orientador", su propia "genialidad". Para asir lo que es eterno en el hombre a través de las cosas que son temporales, debe haber "votos y pactos", sin los cuales "nada grande tiene lugar en la vida". Pero esto no significa que el hombre "pierda la libertad" (228). De hecho, sólo así llega a ser libre, y "tanto más libre cuanto más se aferre con fe inquebrantable" a este voto "y a su cumplimiento eterno". Donde está el Espíritu del Señor, hay libertad; pero donde habita este Espíritu vivo, despliega también una necesidad desde sí mismo, la más alta necesidad, porque es una necesidad divina; y su cumplimiento último consiste precisamente en la unidad de libertad y necesidad" (229). Esta idea fundamental será desarrollada especulativamente en la *Dogmática* III, apartados 10 y siguientes. Volver al texto.

[30] Alois Haas, *Nim dîn selbes war, Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, Dokimon 3 (Friburgo, Suiza, 1971), 94ss; 121-23. Así como Ignacio anima al pecador a llegar a conocerse a sí mismo ante la Cruz de Cristo, Tauler desea que el pecador perfeccione su autoaniquilación entrando en la kenosis de Dios en la pasión de Cristo: *loc. cit.*, 123 y 79-un tema que va más allá del contexto aquí considerado. Volver al texto.

[31] Eckhart, "Reden der Unterweisung" 23 (véase n. 26 supra), 284-86, 532. Volver al texto.

[32] Sobre este tema, cf. el estudio excelentemente documentado de Hugo Rahner, "Die Gottgeburt. Die Lehre der Kirchenvater von der Geburt Christi in den Herzen der Gläubigen" en Z.f.kath.Theol. 59 (1935), 333-418, reimpreso con ligeras modificaciones en *Symbole der Kirche, die Ekklesiologie der Väter* (Salzburgo: Otto Müller, 1964), 11-87. Volver al texto.

[33] Naturalmente, los aspectos individuales también pueden considerarse relativamente aislados unos de otros. Así, Máximo el Confesor "Nacemos de Dios de una doble manera: según la primera, a los que así nacen se les da potencialmente (*dynamei*) toda la gracia de ser hijos de Dios; según la segunda, se les da esta gracia realmente (*kat'energeian*): toda la voluntad de la persona se remodela y se dirige a Dios". Máximo continúa mostrando cómo el Espíritu Santo efectúa esta transformación en el creyente, ya que no puede remodelar ninguna voluntad a semejanza de Dios "contra su voluntad" *Quaest. ad Thai. 6* (PG 90, 280CD). Volver al texto.

[34] *Anticr*. 61 (Achelis 41, 1. 18ss.; 42, 1. 1). Volver al texto.

[35] *Comentario a Daniel* I, 10, 8 (Bonwetsch 17, 1. 16 ss.). Otros textos en H. Rahner, 350. Volver al texto.

[36] *En Jerem*. h 9, 4 (Klostermann 70, 1. 11 ss.). Volver al texto.

[37] *En Ex*. h 10, 3 (Baehrens 248, 1. 9). Otros textos en H. Rahner, 351-58. Volver al texto.

[38] *De Sanguisuga* 8, 2-3 (GCS Bonwetsch 486, 1. 19 ss.). Volver al texto.

[39] *Ibídem*, I, 4-6 (478, 1. 6 ss.). Volver al texto.

[40] *Sympos*. 8, 8 (Bonwetsch 90, 1. 6-14), cf. 8, 11 (93, 1. 9ss). Volver al texto.

[41] Una cierta inclinación hacia este monismo puede detectarse en Escoto Erígena y Eckhart, al menos en sus formulaciones, aunque ambos son conscientes de la distinción entre los órdenes (cf. la

distinción del primero entre "*datum*" y "*donum", La Gloria del Señor* IV, 352). Volver al texto.

# Capítulo VI

[1] Aquí, por supuesto, estamos hablando del orden concreto del mundo con el que estamos familiarizados, en el que Dios creó todas las cosas "en Cristo", es decir, en su gracioso plan de salvación. No conocemos ningún otro mundo, un mundo de "naturaleza pura". En el mundo real, por tanto, el ser finito siempre podrá experimentar su propio carácter-don, y además de forma particular y verbal. Que esto se produzca a través de una revelación externa o puramente interna (cf. Tomás, *De Ver*. 18, 3 c) carece aquí de importancia. Volver al texto.

[2] No tenemos por qué dudar en describir el resultado del acto (eterno) de generación de Dios como una permanencia constante (y, por tanto, un *habitus*) en la gracia. Incluso el término "infusión" puede fundamentarse bíblicamente; de hecho, surgió únicamente de Romanos 5:5 y 1 Corintios 12:13. Las polémicas protestantes contra estos términos sólo están justificadas cuando se hace un mal uso de estos últimos (sugiriendo que la gracia puede convertirse en una posesión de la naturaleza del hombre). Rechazarlos sería como rechazar una auténtica santificación interior de la persona justificada, algo por lo que Karl Barth luchó muy pronto. Por tanto, después de todo lo que hemos dicho, no puede hablarse de un "aumento" óntico de la gracia en el hombre sin un correspondiente aumento de la fe-conocimiento y del amor. "Todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor" (1 Jn 4,7s). Volver al texto.

# Tercer excursus

[1] Para una útil recopilación, que contiene veintiún artículos importantes sobre este tema, con una docta introducción, cf. Leo Scheffczyk, *Der Mensch als Bild Gottes*, Wege der Forschung 124 (1969); tiene una bibliografía muy completa. (Citado aquí como Sch.) Para el siglo XII en particular (con un tratamiento generoso de la historia precedente), cf. la obra de Robert Javelet, casi demasiado generosamente documentada: *Image et ressemblance au 12e siècle. Des. Anselm à Alain de Lille*. 2 vols. (Letouzey et Ané, 1967) (= J), lamentablemente pasado por alto por Scheffczyk. También R. Javelet, *Psychologic des auteurs spirituels du XIIe siècle* (Estrasburgo, 1959), cap. 4: "Image et ressemblance". 4: "Image et ressemblance". Sobre la Alta Escolástica: Richard Bruch, *Die Gottebenhildlichkeit des Menschen nach den bedeutendsten Scholastikern des 13. Jahrhunderts (Diss. Jahrhunderts* (Diss., Friburgo, 1946). Sobre el Nuevo Testamento: C. Spicq, "L'Homme image de Dieu" en *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, Lectio Divina 29 (Cerf, 1961), 179-213. Volver al texto.

[2] A menudo se cita la sentencia de E. Brunner: "La doctrina de la *imago Dei* determina el destino de toda teología" (*Zwischen den Zeiten* [1929], 264). Pues sobre la base de esta doctrina "se decidió desde el principio la relación entre razón y revelación, Iglesia y cultura, fe y humanidad; y se sigue decidiendo sobre esta base" (E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch* [1937], 83). Wigbert Hess, O.S.B., dice: "El hombre es *imago Dei*. Esta es, sin duda, la mayor afirmación sobre el hombre que se ha hecho y se puede hacer jamás" (Sch 405). Carl Stange: "Ahora, como en todos los tiempos, la creación del hombre a imagen de Dios es la clave para comprender la vida humana" (Sch 463). Görres se refirió a la doctrina de la "imagen" como "el firmamento de toda filosofía y de todo conocimiento" (*Ges. Schriften*, ed. von Schellberg / Just [1926], 300). Volver al texto.

[3] Sobre los constantemente nuevos planteamientos de Staudenmaier sobre la doctrina de la *imago*: Anton Burkhart, *Der Mensch-Gottes Ebenbild und Gleichnis. Ein Beitrag zur dogmatischen Anthropologie F. A. Staudenmaiers*, Freiburger theol. Stud. 79 (Herder 1962). Volver al texto.

[4] Véanse las obras citadas en n. 2 y su *Dogmatik* 2 (1950), 64ss, 90ss. Volver al texto.

[5] *Dogmática de la Iglesia* III/2 (Edimburgo, T. & T. Clark), 218-324.

Volver al texto.

[6] Principalmente K. L. Schmidt, "Homo imago Dei im Alten und Neuen Testament", *Eranos-Jahrbuch* (1947) = Sch 10-48. Volver al texto.

[7] "Etudes sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse", *Mémoires de 1'Université de Neuchâtel* 14 (Neuchâtel, 1940). Volver al texto.

[8] "Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Genesis 1, 26" en *Theol. Zft.* 4 (1948), 16-22. Volver al texto.

[9] "Die Imago-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft" en *Antwort. Festschrift für Karl Barth* (Zurich, 1956), 84-98 (= Sch 49-68). Volver al texto.

[10] "Lo corporal y lo espiritual no deben, en la medida de lo posible, separarse: es el hombre entero el que ha sido creado a imagen de Dios". G. von Rad, "Die Gottebenbildlichkeit im Alten Testament" en *Das erste Buch Moses* (1949), 45. Volver al texto.

[11] Wigbert Hess, "Imago Dei" en *Benediktinische Monatsschrift* 29 (1953), 371-400 (= Sch 405-45). "Este punto de vista habría sido posible en el período de la literatura sapiencial. El prototipo sería, pues, la Sabiduría de Dios, concebida como Persona": 412. Volver al texto.

[12] J. Hehn: "Zum Terminus 'Bild Gottes' " en *Sachau-Festschrift* (Berlín, 1915), 36-52. En la mitología babilónica había un dios Salmu, que "no es más que un ídolo elevado a dios". J. J. Stamm (véase n. 9), 66. Volver al texto.

[13] H. Wildberger, "Das Abbild Gottes Gen 1, 26-30" en *Theol. Zft.* 21 (1965), 245-59; 481-501. Volver al texto.

[14] L. Köhler (véase n. 8 supra), 8. En la escolástica, la traducción de *demut, similitudo*, se consideraba a menudo la más débil de las dos, en la medida en que sólo expresa una semejanza general. *La Summa* de Alejandro ofrece ambas interpretaciones: *similitudo* puede significar una mera semejanza general, pero también puede referirse a la más alta perfección de la similitud (II, núm. 339; los editores se refieren a Pedro de Poitiers). También Tomás utiliza a menudo *similitudo* como término técnico (*S. Th.* I, q 4, a 3); puede referirse a tres cosas: coincidencia completa (*aequalitas*) o semejanza en virtud del origen o semejanza análoga entre la causa y su efecto (inferior). Respecto a esta última, subraya que sólo la criatura es semejante a Dios: Dios no es semejante a la criatura (1 *Sent*, d 19, 1, 2, etc.). A Tomás le gusta subrayar la distancia permanente entre Dios y la criatura; así, por

ejemplo, retoma la traducción patrística "*ad imaginem*" (es decir, "hacia la semejanza": [Agustín, *De Trin*. VII, 6, 12] S. *Th*. q 91, 1); así expone la definición de Hilario de la "imagen" (imago ejus ad quern imaginatur, species indifferens est, PL 10, 490B), interpretando "*species"* en términos de la analogía más general del ser: S. *Th*. I, q 92, 2 ad 3. Volver al texto.

15 Por otra parte, no podemos (con K. L. Schmidt) diluir la "corporeidad" de *selem* hasta el punto de equipararlo con ese otro *selem* (de una raíz semítica diferente) que significa "sombra" (y de ahí, en Génesis 1, "imagen sombría, contorno sombrío" de Dios, como en Salmo 39:7; 73:20) -aunque Schmidt cite la autoridad (oral) de Martin Buber: cf. "Homo imago Dei" (n. 6 supra), 28. Wigbert Hess se opone a Schmidt en "Imago Dei" (véase n. 11 supra), 412. Volver al texto.

16 J. J. Stamm (n. 9 supra), 68. Volver al texto.

17 G. von Rad, "Die Gottebenbildlichkeit in Alten Testament" en *Th. W*. II, 389. Volver al texto.

18 Oswald Loretz, "Der Mensch als Ebenbild Gottes" en *Anima* 19 (1964), 109-20 (= Sch 114-30); esta ref, 124. Volver al texto.

19 J. Wendland, "Die Lehre vom Ebenbilde Gottes und von der religiösen Anlage in der neueren Theologie" en *Zft. f. Theol. u. Kirche* N.F. 17 (1936), 67-82 (= Sch 331-47); esta ref., 334. En su primera publicación sobre este tema (*Theol. Quart, schrift* [1830], 212 ss.), Staudenmaier subraya que la Iglesia nunca se atrevió a definir el contenido de la "imagen". Volver al texto.

20 En la teología católica, ésta ha sido una tesis inamovible desde Ireneo, quien afirmaba que la "imagen" permanecía incluso en el pecado, mientras que la "semejanza" se perdía. En la teología protestante, incluso en Lutero y Calvino, la tesis radical de la pérdida total de la imagen de Dios resultaba insostenible; era necesaria la teoría de un "residuo" que garantizara la dignidad permanente del hombre. (Sobre esto, véase el ensayo de J. Wendland, 335ss.) Los exégetas también están de acuerdo en que la Escritura nunca habla de que el hombre perdiera la imagen que le fue impartida en Génesis 1:26ss. La mayoría de los teólogos dogmáticos son de la misma opinión (incluido Karl Barth). Pero hay que tener en cuenta que el Nuevo Testamento nos invita a despojarnos del hombre viejo y revestirnos del nuevo, "que se renueva en el conocimiento según la imagen de su Creador" (Col 3,9-11), lo que implica que algo relacionado con la "imagen" *debe* haberse perdido. Emil Brunner distingue la imagen formal, que permanece, de la imagen material,

que se pierde. Volveremos sobre esta cuestión. Volver al texto.

[21] "Imago Dei als Geschichtlichkeit des Menschen" en Sch 466-90; título original: "La Imago Dei como historicidad del hombre" en *The Journal of Religion* 36 (1956), 157-68. Volver al texto.

[22] "Die Subjekthaftigkeit des Menschen. Studie zu einem Hauptproblem der Imago-Dei-Lehre" en *Theol. Lit. ztg* 75 (1950), 449-58 (= Sch 348-63); esta ref., 357. *Ibídem*: "Sería totalmente erróneo, al protestar contra el modo ontológico del pensamiento, dejarse arrastrar a negar los hechos ónticos mismos." Volver al texto.

[23] *Ibídem*, 355. Volver al texto.

[24] Naturalmente, los Padres que distinguen el espíritu del cuerpo (que el hombre comparte con los animales) negarán que este último participe de la "imagen". Clemente de Alejandría puede hablar así de vez en cuando (*Strom*. II, 102, 6; VI, 136, 3; 98, 4), pero en otros lugares sí considera el cuerpo como parte de la "imagen": *Paid*. Ill, 64, 3; 66, 2. Justino, Ireneo, Tertuliano siguen una línea antignóstica cuando hablan expresamente del cuerpo como perteneciente a la "imagen". Para los textos, cf. W. Hess (n. 11 supra), 418s. y A. Hoffmann, O.P., en la edición latina / alemana de Santo Tomás 7:226s. G. Söhngen propone la siguiente tesis: "Puesto que, para el hombre nuevo, la semejanza con Dios es semejanza con Cristo, abarca a todo el hombre, incluido su cuerpo". ("Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen", *Münch. theol. Zft*. 2 [1951], 52-76 = Sch 364-404, esta ref., 383. Ocasionalmente encontramos a Tomás diciendo que el alma unida al cuerpo es más semejante a Dios que el alma por sí sola (*Depot*. 5, 10 ad 5). Aquí, y en su interpretación del significado de la postura erguida del hombre (*S. Th*. I, q 93,6 ad 3), procede en la línea de las detalladas discusiones del siglo XII sobre la participación del cuerpo en la "imagen". En su mayor parte se niega, pero ocasionalmente, en vista de la Encarnación, de la resurrección de los muertos y también en virtud del hecho de que el cuerpo está animado por el alma, se afirma de manera matizada. Cf. Javelet, "Nature et corps, vestige de Dieu" (ver n. 1 más arriba) I, 224-36; II, 196-207. Volver al texto.

[25] Cf. en primer lugar A. Struker, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese von Genesis 1, 26* (Ministro, 1913). Volver al texto.

[26] Gerhart B. Ladner, "Der Bildbegriff bei den griechischen Vätern und der byzantinische Bilderstreit" en Sch 144-92. Esta ref., 170.

Volver al texto.

[27] *Ibid.*, 146, 175; sobre desarrollos anteriores en los Padres: 179 ss. Volver al texto.

[28] Juan Damasceno, *De imaginibus*, o 3, 18 (PG 94, 1337D-40B). Volver al texto.

[29] Ladner (sec 11. 26 supra), 168. Volver al texto.

[30] Véase al respecto el veredicto de desaprobación de E. Schlink ("Die biblische Lehre vom Ebenbilde Gottes" [1963] en Sch 88-113, esta ref., 94s.): si la imagen de Dios se ve aquí "en el dominio sobre los animales, en la inteligencia y en la capacidad de pensar y hablar, ello significa ya un cambio en las opiniones del Antiguo Testamento bajo la influencia del pensamiento griego". "Debemos rechazar la transformación griega de la doctrina de las decisiones de Dios sobre el hombre en una doctrina de las cualidades y facultades del hombre" (112). Nos vemos obligados a preguntar: ¿No es cierto que la Biblia acompaña a la humanidad en su paso de una época predominantemente pictórica ("mitológica") a otra predominantemente conceptual? Y en cuanto a la "filosofía" de la literatura sapiencial, ¿no constituye un fundamento indispensable para los discursos paulinos, joánicos e incluso sinópticos del Nuevo Testamento? Volver al texto.

[31] Así *Adv. Haer.* Ill, 18, 1: Lo que perdimos en Adán, es decir, el ser a imagen y semejanza de Dios, lo hemos recuperado en Cristo. La frase final de toda la obra (V, 36, 3) subraya que el hombre, mediante la asimilación continua al Hijo encarnado, se transforma en imagen y semejanza de Dios. Volver al texto.

[32] *Adv. Haer.* V, 6, 1; V, 8, 1. Volver al texto.

[33] Así, por ejemplo, Stephan Otto, "Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian" en *Münch, theol. Zft.* 10 (1959), 276-82 = Sch 133-43. Otto adopta una postura polémica contra d'Ales y J. Ratzinger e intenta oponer el desarrollo "histórico-salvífico" (del paraíso al estado final del hombre) a la "distinción categórico-analítica hecha entre un elemento 'natural' y otro 'sobrenatural' en el hombre". En los Padres, de hecho, ambos coinciden. También E. Brunner entabla una polémica similar en su doctrina de la *imago* formal (que no puede perderse) y la *imago* material (perdida). Por una parte, la ve prefigurada en la distinción que hacen los Padres, y con razón, en cuanto que la "semejanza" se refiere al destino último del hombre -la filiación divina- que se ha hecho visible en Cristo. En esto coincide con Ireneo. Pero, por otra parte, sostiene que a esta enseñanza se ha superpuesto falsamente una

segunda distinción, la que existe entre lo "natural" y lo "sobrenatural". Brunner ha entendido mal aquí: piensa que, en la "imagen", la distinción patrística postula una "naturaleza racional autosubsistente", sin relación con Dios (*Dogmatik* II, 92). El mencionado ensayo de G. Söhngen (n. 24 supra) aclara estos malentendidos; reconoce claramente la (inevitable) superposición de la terminología bíblica y filosófica: "Los términos 'naturaleza' y 'natural' ya no se toman, pues, en un sentido bíblico, histórico-salvífico, sino en un sentido metafísico abstracto. La expresión ya no es la de Pablo, sino la de Aristóteles y los estoicos". Aquí Söhngen contrapone la "*physei"* de Efesios 2:3 a la "*physei"* de Romanos 2:14. "Pero una cosa es el modo de expresión y otra la cosa expresada" (389). En este punto la relación de la imagen con su original, como simple expresión de la *analogia entis*, se convierte en *un dato de la conciencia humana*. Agustín veía iluminarse la conciencia de la presencia de Dios en la "memoria trans-psicológica" del alma (Gilson, *Augustin*, 3ª ed. [1949], 139 n. [*The Christian Philosophy of Saint Augustine* (Londres, 1961)]), en la "abstrusior profunditas nostrae memoriae" (*De Trin*. XV, 21, 40); en esta iluminación reconoce tanto que procede de Dios como que no es Dios; la doctrina del alma de Agustín experimenta claramente la relación fundamental entre Dios y la criatura como la de original y copia, y lo hace sin ninguna "pía *incurvitas*". Guillermo de San Thierry expresa esta clemencia experiencial de la doctrina de la "imagen": "El alma es consciente de que es en cierto modo una copia de su Creador. Comprende que es imagen de Dios, viendo en él la luz por la que ve y en sí misma la luz que puede ser iluminada" (PL 180, 721AB). Y con referencia a la *imago Trinitatis in anima*, remata el alma así: "Acércate a la forma que te modela para que puedas expresar más fielmente sus rasgos. . . . Cuanto mayor sea el peso del amor que te presiona hacia ella, tanto más imprimirá su sello en tu sustancia". De este modo, la imagen que iluminó y guió tu primera venida al ser quedará perfectamente establecida en ti" (*ibid.*, CD). Cuanto más la "imagen" óntica adquiere profundidad y un contorno claro en la "semejanza" existencial, más la *analogia entis* que expresa se convierte en una *analogia cognitionis*. Esta última no implica, más que la primera, una capacidad o transición hacia la identidad. *El "inardesco et inhorresco"* de Agustín sigue siendo la forma fundamental de cualquier relación con Dios por parte de la criatura. Pero cuando Ricardo de San Víctor explota la imagen individualista de la Trinidad en el alma y la amplía a la perspectiva interpersonal (en su *De Trinitate,* SC 63, 1958), nos

presenta una nueva oportunidad, en el encuentro desinteresado con el prójimo -un encuentro del que hace las mayores exigencias- de experimentar también la *analogia imaginis* en términos de conciencia. Esta línea de pensamiento la sigue, sin duda sin ser consciente de la conexión, Aegid Van Broeckhoven, *Freundschaft mit Gott, Ein Tagebuch* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1972). Volver al texto.

[34] ". . . Exempto scilicet reatu eximitur ct poena. Ita restituitur homo deo ad similitudinem ejus, qui retro ad imaginem dei fuerat-imago in effigie, similitudo in aeternitate censentur", *De baptismo* 5, 6-7. Cf. Stephan Otto (véase la nota anterior) 134-35. Volver al texto.

[35] *Adv. Marc*. II, 6, 4-5. Volver al texto.

[36] *Adv. Prax*. 12, 4. Otros lugares donde aparece la libertad como imagen y semejanza de Dios: *Adv. Marc*. II, 6, 3; 5, 5; 9, 4. Escoto Erígena (*De praedest*. IV, 5 y V, 5) insistirá igualmente en que el hombre debe ser libre si ha de llevar la imagen de Dios. Volver al texto.

[37] Aquí podemos pasar por alto a Clemente de Alejandría. Utiliza varios modelos, y la cristología está en el centro de su pensamiento. A veces incluso piensa en términos eclesiológicos (los paganos tienen la "imagen", los cristianos bautizados la "semejanza", *Paid*. I, 98, 1-4; el cristiano bautizado es la imagen de Dios porque está en Cristo, *Paid*. I, 49, 3; *Strom*. Ill, 42, 5s.). En consecuencia, toma de Filón la fórmula "imagen de la Imagen": en Filón, la Imagen (primigenia) es el Logos, en Clemente, es Cristo; esto también lo adoptan Orígenes (*Joh. Comm*. 2, 3) y otros. Clemente es coherente al tomar prestada de Filón (*Leg. alleg*. 1, 31ss; *Op. mund*. 139) la distinción entre "como imagen" y "según la imagen" (ambas traducciones posibles de "ad imaginem"): la primera se aplica a Cristo, la segunda al hombre (*Paid*. 12, 98, 3; frecuentemente en Gregorio de Nisa: *Hom. op*. 16, *Vita Moysis* [PG 44, 429A], *Prof. christ*. [PG 46 244C]).

Sobre Clemente en general: Aug. Mayer, "Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien" en *Stud. Anselm*. XV, (1942).

Sobre Orígenes: Henri Crouzel, *Theologie de Vintage de Dieu chez Origène*, serie Theologie 34 (Aubier, 1956). Volver al texto.

[38] *Trompa. 10 en Hex* ("Sur l'origine de l'homme" en *Sources chrétiennes* 160). Volver al texto.

[39] *Ambig*. 42 (PG 91, 1345D), *Qu. ad Thal*. 6 (PG 90, 281AB), *ibíd*., 53 (505A), I, 16s. (207-13). Volver al texto.

[40] Después de Colosenses 1: *Peri Arch*.1, 1,8; la humanidad del Logos

es una especie de sombra de una imagen; el Logos adopta nuestra imagen para restituirnos a su imagen y efectuar así la semejanza: *Joh.* 20, 22. Crouzel (ver n. 37), 139, Hi- Volver al texto.

[41] Esto corresponde a la distinción establecida por Filón, quien, al igual que Orígenes, presuponía una doble creación, una para el hombre interior, espiritual, y otra para el hombre exterior, orientado a los sentidos: *En Gen. hom.* 1, 13. Textos en Crouzel 148-53. Volver al texto.

[42] Crouzel 173. Volver al texto.

[43] *Peri Arch.* III, 6, 1; *Joh. Comm.* 20, 22; *C. Cels.* IV, 30; otros textos en Crouzel 218 ss. Volver al texto.

[44] *Peri Arch.* II, 11, 4, conclusión. Volver al texto.

[45] Véase mi libro *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (París: Beauchesne, 1942), esp. 81 y ss.: "La Philosophie de l'image". Roger Leys, *L'Image de Dieu chez s. Grégoire de Nysse* (Bruselas-París, 1951). Hubert Merki, *Omoiosis Theoi. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* (Friburgo, Suiza, 1952). Volver al texto.

[46] Agustín, *De Trin.* 14, 13, 17 (PL 42, 1049); 14, 14, 19 (1050-51); 14, 17, 23 (1053). Volver al texto.

[47] "Arbitrii libertas . . plane divinum quiddam praefulgens in anima, tamquam gemma in auro". *Sermo in Cant.* 81, 6 (PL 182, 1173CD). Volver al texto.

[48] *Liber malorum* III (PL 190D-51A, citado en J I, 118). Al final sólo habrá una voluntad: la del Creador y la del hombre, hecho a su imagen y semejanza: Anselmo de Canterbury, *Med.* 18 (PL 158, 807A-8A), cf. Bernardo, *In Cant.* 71. Volver al texto.

[49] *S. in Cant.* 81, 1 (PL 182, 1171B). Volver al texto.

[50] Así Gerhoh von Reichersberg, *In Ps 7*, 73 (PL 194, 349D-50A). Volver al texto.

[51] En consonancia con nuestro tema, nos hemos ceñido deliberadamente a la relación fundamental entre la libertad infinita y la finita. Así, hemos dejado de lado la enseñanza de Agustín sobre la *imago Trinitatis in anima* y su influencia continuada en la teología, aunque sería esencial para una comprensión completa de la cuestión. Si la imagen "natural" consistiera principalmente en la copia de un misterio interno a la Divinidad, que sólo puede ser reconocido a través de la revelación, la *analogia etuis* amenazaría con escapársenos de las manos (cf. Buenaventura en R. Bruch, *Die Gottebenbildlichkeit* . . . [n. 1 supra], 24; Tomás, *De Ver.* 10, 7; *De pot.* 9, 9). De hecho, la Alta

Escolástica evita este peligro, ya sea subrayando la analogía universal en la naturaleza espiritual del hombre (*mens* como sede de la *imago*) o mediante una relación a priori entre el sujeto creado y la Idea prototípica en Dios. Este es un tema destacado en Alejandro y Alberto (cf. Bruch 52-62); lo es menos en Tomás (Bruch 62ss). Sobre esta cuestión: M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus* (Ministro, 1927); M. Schmaus, "Das Fortwirken des Augustinischen Trinitätspsychologie bis zur Karolingischen Zeit" en *Vitae el Veritati, Festschrift für Karl Adam* (Düsseldorf: Patmos, 1956), 44-56; Ludwig Hödl, *Frühscholastische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen* (1960), citado en Sch 193-205. Volver al texto.

[52] Así en *Pragmatismus der Geistesgaben* (1835) y *Geist der göttlichen Offenbarung* (1837). Manifiesta claramente la influencia de Leibniz, y sobre todo de Schleiermacher, Jacobi, Fichte y *la Einheit* de Möhler. Volver al texto.

[53] Primer esbozo sistemático: "Die Lehre vom göttlichen Ebenbilde im Menschen" en *Theol. Quart. schrift* (1830), 199-284; 403-524. (La segunda parte, que contiene la opinión personal de Staudenmaier sobre la cuestión, quedó inédita). El estudio histórico del período de los Padres y de la escolástica primitiva es muy notable para su época, aunque A. Struker lo considera somero. Para una evaluación: A. Burkhart, *Der Mensch* . . . (véase el punto 3), 81-112. Además de la obra de Burkhart, cf. P. Hünermann, "Trinitarische Anthropologie bei Franz Anton Staudenmaier" en *Symposion* 10 (Friburgo: Alber, 1962). Aquí podemos seguir las etapas de la evolución de Staudenmaier: desde su punto de partida pneumatocéntrico (8 ss.), pasando por su estudio de la doctrina de los Padres sobre la imagen y semejanza (25 ss.), hasta sus ensayos más cristocéntricos (y eclesiológicos) (62 ss.; 117 ss.), hasta el nuevo esquema sistemático (62 ss.; 117 ss.).) hasta el nuevo esquema sistemático de 1840, en el que el conocimiento natural (negativo) se distingue más claramente del conocimiento histórico y revelado, pero sólo para "alcanzar una síntesis más rica en una unidad especulativa de los elementos contrapuestos (no contradictorios)" (121ss). Volver al texto.

[54] Textos en P. Hünermann 55 y ss. Volver al texto.

[55] "Das göttliche Prinzip in der Geschichte und seine Bedeutung für Philosophie und Theologie" en *Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie* (1835) IV, 3-48. Sobre la libertad del Espíritu: *Dogmatik* III (1848), sección 56. Volver al texto.

[56] Y, por consiguiente, no interpreta *imago* y *similitudo* en términos

de "naturaleza" y "sobrenaturaleza" (en el sentido moderno de estos conceptos), como se ha acusado erróneamente a muchos de los Padres. Cf. L. Scheffczyk, "Gottesebenbildlichkeit in der modernen Theologie" en Sch XXXIVf. Volver al texto.

[57] Como afirma varias veces Burkhart: 152, 160s., 231-35 (el destino del hombre de unión sobrenatural en Dios está inscrito en su naturaleza, pero sus facultades naturales son inadecuadas para su consecución), 243-44. Sí admite que Staudenmaier "siempre incluye el elemento supranatural en su pensamiento": 272. También 305 y ss. (distinguiéndolo de Baius). La larga crítica final a la doctrina de la *imago* de Staudenmaier (417-43) culmina con la afirmación de que carece de "la posibilidad al menos teórica de una *natura pura*" (436). Pero concede que Staudenmaier subraya y conserva la cualidad inmerecida del destino único, último y sobrenatural. P. Hünermann (n. 53 supra), 90 y ss., 113, tiene una opinión similar de las limitaciones de Staudenmaier: "Ciertamente nunca habla de una 'meta natural' por parte del hombre, sino de una 'actividad puramente natural'. El concepto de una 'meta natural' no tiene ninguna importancia en su doctrina de las ideas concretas y reales." Así pues, su doctrina coincide exactamente con la de los grandes escolásticos, como han demostrado exhaustivamente De Lubac y H. Rondet. ¿Por qué entonces Hünermann encuentra necesario decir: "Staudenmaier es muy consciente de que adopta un punto de vista diferente del de los escolásticos medievales(?) en un punto esencial" (113)? El doble concepto de naturaleza sugerido por Burkhatt (433) corresponde a la distinción que he desarrollado en mi libro *Karl Barth*. Pero el postulado de "la posibilidad de un fin natural último" no se desprende en absoluto de él. Volver al texto.

[58] *Dogmatik* III, 807-8. Volver al texto.

[59] *Ibídem*, 86. Volver al texto.

[60] *Ibídem*, 212. Volver al texto.

[61] *Ibídem*, 775. Volver al texto.

[62] *Grundlinien der positiven Philosophie* III: "Die Denklehre" (1844), 393-94. Volver al texto.

# Parte C

# Capítulo I

[1] [La sección inicial del *Fausto* de Goethe - Tr.] Volver al texto.

[2] John Steinbeck, *El tronco del mar de Cortés* (Nueva York: Viking Press, 1951). Volver al texto.

[3] *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Darmstadt: Reichl, 1928), 65. Volver al texto.

[4] *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (Berlín: W. de Gruyter, 1928), 290. Volver al texto.

[5] *Ibídem*, 292. Volver al texto.

[6] *Ibídem*, 342-43. Volver al texto.

[7] *Ibídem*, 346. Volver al texto.

[8] *El hombre. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 2ª ed. (Berlín: Junker und Dünnhaupt, 1941). Volver al texto.

[9] *Ibídem*, 20-21. Volver al texto.

[10] *Ibídem*, 7. Volver al texto.

[11] *Ibídem, g.* Volver al texto.

[12] *Ibídem*, 20, 39. Volver al texto.

[13] Cf. A. Mahn, "Über die philosophische Anthropologie von Arnold Gehlen" en *Zeitschrift für philosophische Forschung* VI, 1 (1951). H. E. Hengstenberg, "Der Mensch ist kein Mangelwesen" en *Philosophische Anthropologie*, 3ª ed. (Stuttgart: Kohlhammer, 1957), 93-100. Gehlen no dice que al hombre se le asigne una tarea que deba realizar por sí mismo porque esté biológicamente equipado de forma inadecuada, sino que parte de la base de que la situación biológica y el hecho metabiológico fundamental son necesariamente correlativos entre sí. Volver al texto.

[14] Gehlen 411. Volver al texto.

[15] Hengstenberg 41s. Volver al texto.

[16] Nicolai Hartmann, *Ethik* (1926), 204. Volver al texto.

[17] O, más exactamente, prebíblica; pero aquí entendemos la antropología del Antiguo Testamento como un camino que conduce a la del Nuevo, que le permite alcanzar su plenitud. Volver al texto.

[18] Ulrich Sonnemann, *Antropología negativa. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals* (Rowohlt, 1969). Volver al texto.

[19] "La antropología sólo puede ser ciencia en la medida en que critica su objeto. Paradójicamente debe infundirse de nuevo en la inmanencia de este último en forma de praxis y hacerlo estallar por su poder destructivo". *Ibídem*, 138. Cf. 227 y ss. Volver al texto.

# Parte C

# Capítulo II

[1] Sobre todo este tema: W. Jaeger, *Paideia* III, 2ª ed. (Berlín, 1955), 317 ss. Volver al texto.

[2] *Met*. XII, 8; 1074bff.; *Phys*. VIII; *De gen et con*. II, to. Volver al texto.

[3] W. von den Steinen, *Homo Caelestis* I (Berna: Francke, 1965), 141 y ss., 172 y ss. Volver al texto.

[4] Excluimos de esta discusión las ideas asociadas con el "Grossmensch" de Adam Kadmon y la noción de que la humanidad desciende de un dios o gigante. Aquí nos ocupamos únicamente del hombre tal como es, como "socio" dramático de Dios. Los textos más importantes sobre el tema del "microcosmos" están recopilados en el artículo del mismo nombre de Rudolf Allers en *Traditio* II (Nueva York, 1944), 3 19-407, aunque están organizados allí de un modo que los hace difíciles de digerir. También G. P. Conger, *Theories of Macrocosmus and Microcosmus in the History of Philosophy* (Nueva York, 1922); H. Hommel, "Mikrokosmos" en *Rhein. Mus. f. Philol*. 92 (1943-1944), 56C Arnold A. T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, I: Die Gottesstadt der Griechen und Römer (Tubinga: Mohr, 1959), 150ss. A. Meyer, *Wesen und Geschichte der Theorie von Mikro- und Makrokosmus* (Diss., Berna, 1901) es insatisfactorio. Volver al texto.

[5] Se trata de un tema muy amplio; aquí sólo nos remitimos a la breve reseña de *Mikrokosmos und Makrokosmos*, de Cyrill von Korvin-Krasinski (Düsseldorf: Patmos, 1960). Volver al texto.

[6] Galeno, *De usu part*. Ill, 10, al describir al ser humano como un "mundo diminuto", cita a "antiguas autoridades en materia de naturaleza (*physis)"*. Volver al texto.

[7] Citas de Gregorio *de* Nisa en J. Daniélou, *L'Etre et le temps chez Grégoire de Nysse* (Leiden: Brill, 1970), 51ss. La misma terminología se encuentra en Metodio, *De Res*. II, 10, 2, y Gregorio Nacianceno, *Or*. 27 (PG 36, 57A). Volver al texto.

[8] Diels 68 B 34. Volver al texto.

[9] *Phys*. VIII, 252b, 26. Volver al texto.

[10] K. Reinhardt, *Poseidonios* (Múnich: Beck, 1921), 343 ss. Volver al texto.

[11] *Leg. alleg*. II, 22. Volver al texto.

[12] J. Giblet, *L'Homme image de Dieu dans les commentaires littéraux de Philon d'Alexandrie* (Lovaina, 1949). Volver al texto.

[13] *Inscript. Salmo*. I, 3 (PG 44, 441C). Volver al texto.

[14] "Lo que hoy llamamos una visión 'cósmica' del hombre era una presuposición totalmente natural en la metafísica griega; tan natural, de hecho, que a menudo no se expresa en absoluto, sino que sólo emerge una vez que hemos comprendido el modo en que se interrelacionan las ideas". J. Stenzel, "Metaphysik des Altertums" en *Handbuch d. Philos*. I (Munich, 1931), 29. Volver al texto.

[15] Cf. la cita del primer discurso del Pseudo-Demóstenes contra Aristogeitón (I, 19) en Ehrhardt (véase n. 4 supra), 153. Volver al texto.

[16] Diels 31 A 47. Volver al texto.

[17] Véase el comentario de Franz Dirlmeier a la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, WW 6 (1956), 471s, passim. Olof Gigon, *Einleitung zur Nik. Ethik*, Bibl. der Alten Welt (Zürich: Artemis, 1951), 33 ss. Volver al texto.

[18] M. Pohlenz, *Griechische Freiheit, Wesen und Werden eines Lebensideals* (Heidelberg, 1955), esp. 87-109 ("El dominio de sí y la libertad del Espíritu"). Volver al texto.

[19] *Leyes* 906B. Volver al texto.

[20] Aristóteles, *Sobre el alma* III, 431b, 21. Tomás comenta esta frase sumaria en *De Anima* III, bk. 13, Pirotta 787ss; la cita con frecuencia: *S. Th.* I, 14, 1 c; 16, 3 c; 80, 1 c; 84, 2 arg 2, ad 2; C. *G.* I, 44; II, 47, etc. Volver al texto.

[21] *Timeo* 47bc. Volver al texto.

[22] "[Homo] officina omnium jure appellatur, in ea siquidem omnia conferunt quae a Deo condita sunt, unamque harmoniam ex diversis naturis veluti quibusdam distantibus sonis composuit" *Div. Nat.* II, 4 (PL 122, 530D). Volver al texto.

[23] En la tremenda Cuarta Visión del libro *Liber divinum Operum* (o *De Operatione Dei*, PL 197, 713ss.) traducido por H. Schipperges bajo el título *Welt und Mensch* (Salzburgo: Müller, 1965), 79-184. Hans Liebeschütz, "Das allegorische Weltbild der hi. Hildegard von Bingen", *Stud. d. Bibl. Warburg* 16 (Leipzig, 1939), 59 y ss. Volver al texto.

[24] *Quodl.* 4 a 3; *S. Th.* I, 91, a 1 c; 96, a 2 c; 1-11, 17, a 8 c y ad 2; *Depot. 5* a 10. Volver al texto.

[25] Sobre el carácter transitorio de estos textos, cf. Allers (n. 4 supra), 379-83. Volver al texto.

[26] Erich Przywara desarrolló estas tres dimensiones en sus estudios antropológicos. Primero, brevemente, en *Deus semper Major, Theologie der Exerzitien*, 2ª ed. (Viena-Munich: Herold, 1964), 1:49-68; después, en *Humanitas. Der Menschgestern und morgen* (Nuremberg: Glock und

Lutz, 1952), passim, con un vasto material; y, por último, en *Mensch, typologische Anthropologie* I (Nuremberg: Glock und Lutz, 195 8), un titánico y ambicioso intento de síntesis, sin parangón en su pretensión de aglutinar una vasta materia. El intento aclara el material informe acumulado bajo el epígrafe "Humanitas", pero, al mismo tiempo, *explota* deliberadamente -en el sentido de la forma tardía de la *analogia entis*- toda *Gestalt* que pretenda ser comprensible dentro de una sola visión (cf. *All-Rhythmus* en "Analogia Entis", *Schriften* III, 2ª ed. [Einsiedeln: Johannes Verlag, 1962], 215-522). Volver al texto.

27 *Natur und Erlösung* (Múnich: Oldenbourg, 1933), 130. Más detalladamente en *Leben als Symbol* (Munich: Oldenbourg, 1928). Junto a Dacqué, hay que citar hoy a Ernest Wilder-Smith, quien, sobre una base puramente biológica, plantea objeciones contra el dogma darwiniano. Cf. *Grundlage zu einer neuen Biologie* (1974). *Herkunft und Zukunft des Menschen, id* ed. (1975), *Erschaffung des Lebens, Evolution aus kybernetischer Sicht* (1972), todos publicados por Hänsler, Stuttgart. Volver al texto.

28 Llegados a este punto, no es necesario entrar en las especulaciones ulteriores de Dacqué sobre Dios, el mundo de los espíritus, el origen del mal y el carácter secundario de la bisexualidad del hombre, rasgos que le acercan a la posición defendida por Jakob Bohme (cf. *Das Bildnis Gottes* [Leipzig: Insel, 1939]; *Die Urgestalt* [1940]). Tampoco es necesario discutir su doctrina de la redención, que alterna entre Schopenhauer y la dogmática cristiana. Hay una breve caracterización en A. Dempf, "Edgar Dacqué und Josef Görres" en *Philos. Jahrb. d. Görresgesellschaft* (1951/3), 304-13. Por otra parte, éste es el lugar para introducir unas palabras sobre el esquema básico de la antropología *de Anton Gunther*. Para él, el hombre es la "síntesis" de los dos ámbitos de la creación que de otro modo serían irreconciliables: la naturaleza y el espíritu (en términos subjetivos: el concepto y la idea). En oposición a todo evolucionismo que ve la naturaleza ascender unilateralmente al espíritu (lo que considera como panteísmo o materialismo idealista o biológico), insiste, como Dacqué más tarde, en que el espíritu no puede reducirse a un producto de la naturaleza. "El hombre no es un ser simple, sino doble; es un compuesto de los grandes contrarios del universo. En él se encuentran el espíritu y la naturaleza, para que constituya la última piedra del edificio de la creación" -Günther lo llama también "compendio del mundo", "medida de todas las cosas", "esfinge del mundo"- "para que el espíritu se convierta en la luz, en el ojo de la naturaleza, comunicándose

libremente con ella, mientras que la naturaleza, a su vez, se comunica con el espíritu y se eleva así a la personalidad y a la libertad" ("Die doppelte Souveränität des Menschen" en *Aufwärts* [Viena, 1848], 56). Pero este planteamiento sigue presentando una dificultad: los dos principios, al ser cada uno autosubsistente, no pueden realmente compenetrarse. Del mismo modo que la naturaleza no puede ascender al espíritu, el espíritu no puede descender y encarnarse en la naturaleza; a pesar de los intentos de Günther de mediar entre ambos, simplemente chocan entre sí en el hombre, desde abajo y desde arriba. Volver al texto.

[29] *Leg. alleg.* I, 31; *De op.* 45, 135. Volver al texto.

[30] *En Jer.* h 1, 10 (Klostermann 3,8). Volver al texto.

[31] *En Hex.* h 10, 3 (Smets SC 230s.). Volver al texto.

[32] *Eth. Nic.* VII, 1145 a 16f Volver al texto.

[33] Textos en *Kosmische Liturgie*, 2ª ed. (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961), 161 y ss. ("La dialéctica de la pasión"). Volver al texto.

[34] *Mīxis te kai anakrasis . . . tōn enantiōn*: Gregorio de Nisa, *Or. Cat. 6* (PG 45, 25C). Volver al texto.

[35] *Leyes* IX, 878 B. Inmediatamente después, Platón lo aplica a "un acto realizado con ira", lo que muestra el alcance antropológico de la imagen. Volver al texto.

[36] Cf. R. Guillet, "L'Homme divinisateur cosmique dans la pensée de S. Grégoire de Nysse" en *Stud. Par.* (1962), VI: IV, 62, 83. Volver al texto.

[37] *De hom. op.* 16 (PG 44, 181 a.C.). Cf. Teodoro de Mopsuestia: el hombre "es el mundo en suma, el guión entre la creación visible y la invisible, el vínculo y el nudo de todas las cosas, el punto central hacia el que todo corre". *Cuest. en Genesim 2*. Volver al texto.

[38] *Enn.* IV, 8, 7; cf. IV, 4, 3. Volver al texto.

[39] Ejemplos en Daniélou, *L'Etre et le temps*: Aristóteles (*Animal.* VIII, 1, 2), Aecio, Filón (*Mos.* II, 62), Sexto Empírico, Orígenes (*Joh. Comm.* IX, 71). Volver al texto.

[40] Aquí podemos excluir los textos que designan al hombre, en el sentido más amplio, como el "medio" entre Dios (o los ángeles) y el mundo, como le gusta hacer a Agustín: el alma está por encima del cuerpo, y Dios está por encima del alma. (Cf. "medium quoddam, scd inter pecora et angelos. . . infra angelis et supra pecoribus. . . , cum pecoribus mortalitatem, rationem cum angelis [participans]";: *Civ. Dei* X, 13 (PL 44, 267); *De Trin.* XII, 4, 4; 7, 12 (PL 42, 1000, 1005, 1007); le sigue Hugo de San Víctor, *De Sacr.* I, 4, 26 (PL 176, 246): "homo

quasi in medio collocatus, habet supra se Deum, sub se mundum". Pedro Lombardo, *II Sent.* 1, 7. Volver al texto.

41 C. G. 11,68: "Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis": los animales más inferiores son apenas superiores a la vida vegetal, y la forma más baja de alma -la humana- toca la forma más alta de cuerpo animado -otra vez la humana-. Volver al texto.

42 *Ibíd.* El término "horizonte" procede evidentemente del *Liber de Gausis*, sección 2, ya utilizado por Alain de Lille: "anima est in orizonte aeternitatis inferius et supra tempus". Cf. Baumgartner, en B.G.Ph.M.A. II, 4 (1896), también, n. 2. Sobre *el confinium* en Tomás, cf. también *De anima* 1 c: "in confinio corporalium et separatarum substantiarum". Volver al texto.

43 *Docta ignor.* Ill, 1 (Hoffm.-Klib., 1931), I, 120. Volver al texto.

44 *Theol. platon.* Ill, 2 (Opp 1576, I, 1, 119). Volver al texto.

45 *En Cant.* II (PG 44, 1009AB). Volver al texto.

46 *De nat. hom.* I (PG 40, 513B). Volver al texto.

47 *De Op.* 46, 135. Para Orígenes, también, el alma ocupa una posición intermedia (*meson ti*) entre el espíritu y la materia (*Joh. Comm.* 32, 18; IV, 455); se esfuerza hacia uno u otro (*Peri Archon* 2, 11, 1; V, 183). Volver al texto.

48 *De an. et resurr.* (PG 46, 60-61). Volver al texto.

49 Este sería el lugar para referirse al último escritor que habló continuamente del concepto de *confinium*, a saber, Kierkegaard. En su caso significa tanto el carácter esencialmente expuesto de la existencia, la situación límite, como también la necesidad de tener que elegir. Por eso puede decir: "Vivo en el *confinium* de la existencia, como un vigilante nocturno, cerca del polvorín, con un arma cargada en la mano, en medio de la tormenta". Y de nuevo: "Soy un *confinium* entre poeta y testigo de la verdad". Una vez que eligiera seriamente, sería únicamente un *confinium* en el sentido de testigo de la verdad. Volver al texto.

50 Compárense las definiciones del alma en el joven Agustín: "(animus) mihi videtur esse substantia quaedam, rationis particeps, *regendo* corpori accomodata". *De quant, animae* 13, 22 (PL 32, 1048). Volver al texto.

51 "Homo . . anima rationalis est mortali atque terreno *utens* corpore". *De mor. Eccl. cath.* lib 1, 27, 52 (PL 32, 1332). Volver al texto.

52 Scheeben, *Dogmatik* II, núm. 423. Cf. Karl Barth, *Church Dogmatics*

(Edimburgo, T. & T. Clark), III/1, 289. L. Köhler, *Theol. des AT* (1936), 241: "Literalmente la pareja (*Gegenüber*), la contraimagen (*Gegenbild*)"; sim. H. Gunkel ("su contraparte"), E. A. Speiser: "correspondiente a él". Citado en C. Westermann, *Génesis* (1974), 309 [trad. cast. SPCK, 3 vols.], donde enuncia el principio de que "toda comunidad humana tiene su núcleo y su centro en la comunidad del hombre y la mujer". Volver al texto.

[53] A. Frank-Duquesne, *Création et procréation* (París: Ed. de Minuit, 1951), 42-46. Esto corresponde también a la exigencia de Scheler, cf. "Mensch und Geschlecht" en *Zur Idee des Menschen, Vow Umsturz der Werte*. 4ª ed. (1955), 195. Volver al texto.

[54] Para Tomás, la oposición hombre / mujer se reduce a la existente entre *forma* y *materia*: 2, d 20, q 1, a 2: "agens quod inducit formam, et patiens quod offert materiam". Volver al texto.

[55] Para un breve resumen de las diversas formas del *hieros gamos*, con referencias: J. Schmid, en *RAC* II (1954), 528-64 ("Brautschaft, heilige"). Volver al texto.

[56] Un bello ejemplo de ello es el capítulo de Karl Barth sobre el hombre y la mujer en su *Dogmática de la Iglesia* III/2, 28 5-324. Es cierto que aquí (como en su tratamiento del theologoumenon "imagen y semejanza") Barth sucumbe a la tentación de pasar rápidamente al cumplimiento neotestamentario (Ef 5). Si bien el Nuevo Testamento remite sin lugar a dudas al Génesis (en Jesús y en Pablo), de ello no se sigue que el Génesis remita con la misma definición al Nuevo Testamento. La teología de los sexos que se encuentra en el Génesis es inicialmente una antropología teológica general, liberada de la sobrepintura mítica, y en ese sentido es "precristiana". Volver al texto.

[57] CD III/1, 288-329; *CD* III/2, 285. Volver al texto.

[58] *Mensch* I (1959), 134. Volver al texto.

[59] *En Gen. hom.* 1, 14 (Baehrens VI, 18). En el primer Adán ("en sus entrañas... o de alguna otra manera inefable", *In Rom. Comm.* 5, PG 14, 1029D), está contenido todo el género humano. Fue uno de los príncipes espirituales que cayó de Dios y entró en un medio material más denso; pues, según Orígenes, todo lo creado, incluido el mundo de los espíritus, tiene siempre un lado material. Sobre toda esta cuestión, cf. el penetrante estudio de Georg Burke, "Des Origenes Lehre vom Urstand" en Z.f.kath.Theol. 72 (1950), 1-39. Debe mencionarse que Orígenes no dice si el primer Adán no tenía sexo o no. Volver al texto.

[60] Véanse las referencias de Carten Colpe, *Die religionsgeschichtliche*

*Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus* (Gotinga: Vandenhoeck und Ruprecht, 1961), y Hans-Martin Schenke, *Der Gott "Mensch" in der Gnosis* (Gotinga, 1962). Para el período más moderno: Ernst Benz, *Adam. Der Mythus vom Urmenschen* (Munich-Planegg: Barth, 1955), refs. en 295. Volver al texto.

61 *Angewendete Philosophie (Vorlesungen*, 1813), Medicus VI, 521. Cf. 520: "Para que se produzca un ser humano debe intervenir la libertad, la libertad unida y consentida de dos personas". 521: "Como resultado de esta ley sobrenatural y ética dentro de la naturaleza, se requiere una unidad de voluntad entre al menos dos individuos libres si se quiere ejercer el derecho humano más elevado, a saber, la creación de la humanidad a partir de sí misma." Volver al texto.

62 Véase la extensa discusión en Scheeben, *Dogmatik* II, apartado 151. La suposición imposible de que los padres sólo pueden ocuparse del "cuerpo" del niño no vicia, como tal, la conclusión (núm. 482) de que, en todo acto fecundo de concepción, Dios realiza un acto de cuasi-creación (no un acto absoluto de creación, pues no es creación de la nada): "Su creación no hace más que perfeccionar un producto ya iniciado por el engendrador; no hace más que dar los últimos toques a una imagen para la que el engendrador ya ha servido de modelo. . . ." Así pues, Dios actúa "poniendo en práctica un sistema que ya ha establecido e instituido en la propia criatura". Volver al texto.

63 *Brocken I* (*Werke*, Nadler, I, 1949), 301. Volver al texto.

64 E. Przywara, *Mensch* I, 140-41. Volver al texto.

(65) "Es un malentendido fundamental del hombre proceder por sustracción, por así decirlo, e imaginar que la 'naturaleza' es lo que el hombre caído tiene en común con el hombre original, no caído, y contraponerlo a la 'sobrenaturaleza', entendida como lo que se ha perdido". E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch* (Berlín: Furche, 1937), 102 [*El hombre en rebelión* (Londres, 1939)]. Volver al texto.

66 *Angewendete Philosophie* (véase n. 61 supra), 521-22. Volver al texto.

67 *En. en Sal*. 127, n. 15. Sherwood Anderson le dice a su padre: "Aléjate un poco de las candilejas, viejo. Deja que tu hijo pruebe suerte". *A Storyteller's Story* (1924), cap. 8. 8. Volver al texto.

68 *De virginitate* 14, 6 (SC 125, 142). *En Gen. hom*. 15, 4 (PG 53, 123); 18, 4 (PG 53. 153); 20, 1 (PG 53, 167); *Propter fornic*. 1, 3 (PG 51, 213). Volver al texto.

69 *Naturphilosophie*, sección 367 (*Werke* 7/1, 642). Volver al texto.

[70] *Naturphilosophie*, sección 358 (645-48). Es cierto que Hegel habla aquí de animales, pero el mismo principio se aplica al hombre en cuanto miembro de una especie. Cf. las observaciones de Hegel sobre el matrimonio en su *Philosophie des Rechts*, sección 16 iff., e incluso en la *Phänomenologie (Werke 2*, 274f), donde expone el principio muy general de que "la absoluta fragilidad de la individualidad se pulveriza,. . . se hace pedazos contra la realidad igualmente dura pero continua". Volver al texto.

[71] *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. 1, IV, cap. 54; vol. 2, IV, cap. 41 (Grisebach I, 372, II, 1250). 41 (Grisebach I, 372, II, 1260). Volver al texto.

[72] *Ibídem*, I, 368-69. Volver al texto.

[73] *Ibídem*, II, 1255. Volver al texto.

[74] Agustín, *De Gen. ad litt*. lib 9, c 9, n 14. Volver al texto.

[75] *Ibídem*, n 17. Con respecto al hombre en concreto, Agustín puede decir sin ninguna inhibición: "Nacer en este cuerpo mortal es el principio de la enfermedad" y, por tanto, de la muerte. *En el Salmo 102*, 6 (PL 37, 1320): "Quid enim aliud, non dicam nati, sed omnino concepti, nis aegritudinem quamdam inchoavimus, qua sumus necessario morituri", *De Gen. ad litt*. lib 9, c 18, n 17 (PL 34, 399). Volver al texto.

[76] S. *Th*. I, q 98, a 1 c (trad. Padres Dominicos, Londres: Burns, Oates y Washbourne); cf. *De Ver*. q 5, a 3 c. Volver al texto.

[77] Se refiere a dos pasajes de Aristóteles en el lugar paralelo: 2, d 20, q 1, a 1 c. Volver al texto.

[78] *Ibídem*, de acuerdo con el texto del Maestro de las Sentencias: "de hoc autem statu transferendus erat. . . ." Volver al texto.

[79] *Ibid*., 2, d 20, q 1, a 2, a 1: "in omni concubitu solvitur virginitas quantum ad integritatem carnis, etiam in primo statu". Volver al texto.

[80] S. *Th*. I, q 98, a 2 ad 4. Volver al texto.

[81] M. Muller, *Die Lehre des hi. Augustinus von der Paradiesehe* . . . (Ratisbona: Pustet, 1954), 25. *Contra duas ep. Pelag*. 1, 17 (PL 44, 566). Volver al texto.

[82] *Op imperf. c. Juliano*, lib 6, n 22 (PL 45, 1553). Hugo de San Víctor se opuso con razón a esta hipótesis y subrayó que no es la "voluntad" la que prepara el cuerpo para el coito, sino sólo el amor conyugal (citado en M. Müller, 78-83). Volver al texto.

[83] S. *Th*. I, q 98, a 2 c. Volver al texto.

[84] Filón puede considerarse como una influencia directa sobre Gregorio; también él distingue entre dos creaciones: la primera, la

creación del hombre "según la imagen", y la segunda, la del hombre animal (*De Op*. 181); sin duda, sin embargo, en el primer caso se refiere al conocimiento intelectual y en el segundo al conocimiento a través de los sentidos. Cf. la observación de J. Daniélou en la edición de *De hominis opificio* (SC 6, 1944) sobre el cap. 16, p. 155, y la introducción, p. 47). Volver al texto.

[85] Cf. *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (1942), 51ss. La teoría de Gregorio se desarrolla en los caps. 16 y 17 de su obra "Sobre la creación del hombre" (PG 44, 177-92). N.b. si recordamos que, para Gregorio, "Adán" significa la sustancia humana común y no un individuo (cf. *C. Eunom*. III, PG 45, 592D: al engendrar a su hijo, Adán engendra "no tanto a otro como a sí mismo, a otro 'sí mismo' "), su uso del marco especie / individuo para la doctrina de la Trinidad (*Ad Adlabium*, PG 45, 117; *Adv. Graec, ibid.*, 180) parecerá mucho menos extraño. Volver al texto.

[86] *Quaest. ad Thal*. 1 (PG 90, 296A). Volver al texto.

[87] *Ibídem*, *61* (PG 90, 632B). Volver al texto.

[88] *Quaest. ad Thal*. 59 (PG 90, 613C); *ibid.*, 61 (PG 90, 628A). Sobre todo este tema: *Kosmische Liturgie*, 2ª ed. (1961), 182-85. Volver al texto.

[89] *De Fide Orthodoxa*, bk. IV, cap. 24, 2ª ed., BKV, 252s. Volver al texto.

[90] *Div. nat*. IV, 9. Volver al texto.

[91] *Ibídem*, II, 6: Los seres humanos se multiplicaron como los ángeles. La idea de que Dios originalmente no ordenó el matrimonio, sino que sólo lo permitió, y que en última instancia podría haber hecho que la humanidad se multiplicara de alguna otra manera, también se repite en la Edad Media, por ejemplo, en Guillermo de Champeaux (cf. M. Müller, 49, 290). Volver al texto.

[92] *Ibídem*, IV, 9. Volver al texto.

[93] *Ibídem*, IV, 20. Volver al texto.

[94] Es imposible asignar el sexo al lado interior-cósmico de la naturaleza humana y el eros al hipercósmico; en consecuencia, es imposible separar lo sexual de lo erótico (como los dos "fines principales" del matrimonio) en el acto del coito y asignar prioridad a este último. Por eso la reglamentación técnica resulta hoy tan desesperante. "Por única que sea (en oposición al reino animal) la unión conyugal, su punto culminante toma prestado su lenguaje y sus delicias de ese acto que es la causa directa de la procreación. Aunque el acto no tenga que ser siempre fecundo, no puede desligarse de la

fecundidad sexual. No reconocerlo conduce a escindir al ser humano en el acto mismo en el que manifiesta su unidad más profunda". Gustave Martelet, *Amour conjugal et renouveau conciliaire*, 2ª ed. (Lyon: Mappus, 1969), 33. Volver al texto.

[95] *CD* III/1, 312. Barth relaciona este argumento con el Cantar de los Cantares, donde lo que se celebra es un eros puramente hombre/mujer sin consideración por la descendencia. Volver al texto.

[96] "El sentido del amor sexual", trad. alemana, en *Werke* (Verlag Erich Wewel, 1957-) VII, 201-72. Cf. *The Glory of the Lord* IN (San Francisco: Ignatius Press, 1986), 279 y ss. Volver al texto.

[97] *Le Mythe de l'Eternel retour* (Gallimard, 1949), 30-43, con referencias; *The Sacred and the Profane* (Harcourt Brace Jovanovich), 37. Volver al texto.

[98] *Lo sagrado y lo profano*, 56-57. *Le Mythe*. . . , 38 y ss. Volver al texto.

[99] Diels 22 B 114. Volver al texto.

[100] Hesíodo, *Erga*, 276s. Volver al texto.

[101] Cf. *La gloria del Señor* IV, 106-13. Es la percepción del carácter universal *del nomos* lo que confiere al griego su superioridad sobre el bárbaro. En *la Medea* de Eurípides, Jasón le dice a la heroína: "En primer lugar vives en Hellas, no en sombrías tierras bárbaras; aquí aprendiste el derecho y la costumbre y a obedecer la ley, no la fuerza bruta" 236-38. Volver al texto.

[102] Aristóteles, *Metafísica* XI, 1, 1059b 24-1060a 2. Volver al texto.

[103] *Ibídem*, X, 9, 1058a 29 ss. Volver al texto.

[104] "Nueve proposiciones sobre la ética cristiana" en J. Ratzinger, H. Schürmann y H. U. von Balthasar, *Principios de moral cristiana* (San Francisco: Ignatius, 1986), 96-97, y el libro allí citado: Hans Jürgen Verweyen, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes* (Düsseldorf: Patmos, 1969). Desde el punto de vista formal, éste es precisamente el punto de partida adoptado por Anton Gunther: "En la autoconciencia reside un conocimiento de sí mismo y de lo otro. Este 'otro' es, en parte, condicionado, como el propio ego (singular y plural), y en parte incondicionado en la medida en que se refiere a los egos e individuos de la naturaleza, al reino de los espíritus y al mundo natural". *Die Juste-Milieus in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit* (Viena, 1838), 126. El problema es que Gunther insiste demasiado unilateralmente en la "*Kontraposition*" del "otro" como base de la creaturalidad (inferida de la limitación del yo) y dedica muy poca atención al carácter donoso del ser en su conjunto, hasta el hecho de

que la conciencia se da a sí misma en su "absolutidad relativa", como dice Günther (*Vorschule zur spekulativen Theologie* II, 2ª ed. [Viena, 1848], 142). Volver al texto.

105 Helmuth Plessner, *Die Struktur des Organischen und der Mensch* (Berlín: W. de Gruyter, 1928), 300-301. Volver al texto.

106 Es decir, el ser humano. El animal tiene conciencia y "autopresentación" y posee un entorno exterior e interior (*Umwelt*: "mundo-que-lo-alrededor"), pero no tiene un "mundo compartido", *Mitwelt*. Volver al texto.

107 *Ibídem*, 302-3. Volver al texto.

108 *De Ver*. q 22, a 2 ad I y ad 2 y c. Volver al texto.

109 Hablando con propiedad, esta discusión debería complementarse con un análisis del *lenguaje*, que manifiesta tanto la dicotomía como la relación entre individuo y comunidad y también sienta las bases de toda la relación de tensión en el fenómeno único y primario de la revelación del ser. El lenguaje no es un mero medio de comunicación con un entorno que se nos abre o nos presiona, un complemento a posteriori del solitario e inarticulado *cogito / sum*. En primer lugar, hunde sus raíces en la conciencia del "nosotros" del espíritu. En consecuencia, persistirá en una tensión constante entre la expresión (heredada) de la experiencia humana común y la expresión (creativa) de la individualidad siempre única. Sin embargo, esta tensión descansa en la autopresentación más fundamental y no articulada del ser como verdadero y bueno, que representa una "palabra" primigenia supralingüística. Esta "palabra" no es pronunciada por mí, ya que el ser se me presenta como lo que es cada vez más grande, pero es *comprendida* por mí, en la medida en que mi existencia (mi "estar ahí", *Da-sein*) implica siempre la asimilación interior de lo que se le presenta. Por supuesto, para que esta palabra primigenia se muestre como tal, necesita el medio del lenguaje articulado que es una característica de la humanidad compartida. Sobre el lenguaje como apertura del punto de vista individual a nuevas perspectivas, facilitando una "conversación infinita por parte de una comunidad ideal de interpretación", cf. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 2d ed. (Tübingen: Mohr, 1965), passim [*Verdad y método*, Sheed y Ward]; también "Replik" en *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Suhrkamp, 1971), 313s. Volver al texto.

110 Véase Walter Schulz, *Philosophie in einer veränderten Welt* (Neske, 1972), 732 y ss., especialmente 736. El paso de la estructura política del Estado a la de la humanidad, si es que es posible, es

extremadamente difícil, como demuestra la actualidad. Desde abajo, la relación del individuo con el todo es abstracta, desde arriba lo que se considera indispensable se convierte en ideológico, y esto produce inevitablemente una contraideología a su vez, de modo que con la creciente unificación de la humanidad parecen inevitables divisiones aún más profundas en "bloques". Sobre este tema, véase Claude Bruaire, *La Raison Politique* (Fayard, 1974). Volver al texto.

111 Este es el lugar para mencionar los rasgos "comunistas" en el estado ideal de Platón, que son difíciles de conciliar con la nobleza que afirma en las almas individuales. Volver al texto.

# Capítulo III

[1] Gregorio de Nisa, *De hom. op*. 16 (PG 44, 184C). Volver al texto.

[2] Es cierto que, en los innumerables mitos de la creación de las naciones, nos encontramos con un acto divino que, si se reflexionara sobre él, revelaría una cierta libertad por parte de la divinidad creadora; podría inferirse de una cierta conciencia de la contingencia por parte del hombre (sobre los mitos, cf. la ya mencionada introducción a los relatos de la creación del Génesis de Claus Westermann, *Génesis* I (Neukirchener Verlag, 1974; trad. española, SPCK). Pero de hecho no hay ninguna reflexión explícita sobre esta libertad. El cuestionamiento del hombre parte de la idea de que el mundo debe proceder de alguna fuente primigenia y se da por satisfecho cuando puede señalar dicha fuente. Volver al texto.

[3] Como suponía A. Günther. Para él, la idea del mundo es "la sombra necesaria proyectada por la idea que Dios tiene de sí mismo". *Thomas a Scrupulis* (Viena, 1835), 142s. Volver al texto.

[4] Ésta es la consecuencia última de la noción de Leibniz de la existencia necesaria del mejor de los mundos posibles; también se desprende de la exigencia de Hegel de que la "idea" se realice y de que el amor sea "tomado en serio". Ya hemos ilustrado las consecuencias de la idea bíblica de la creación (hasta el voluntarismo moderno) en la sección sobre "los albores de la libertad infinita" (más arriba). Aquí nos ocupamos de los efectos antropológicos. Volver al texto.

[5] Normalmente: la divinización después de la muerte estaba reservada a individuos especialmente elegidos. Volver al texto.

[6] *Süd- und Nordlichter* . . . (Viena, 1832), 143. Volver al texto.

[7] *Theoretische Anthropologie* (Berna: Francke, 1950), 139. Volver al texto.

[8] Así, la tensión entre el aspecto azaroso de la causa sexual y su producto espiritual se hace sentir cada vez más en las épocas cristiana y postcristiana. Escuchen lo que Ernst Jünger tiene que decir en relación con un libro proyectado sobre la muerte: "Cualquier escrito sobre la muerte tendría que comenzar, tal vez, con un capítulo que subrayara el carácter fortuito de nuestra vida individual. No existiríamos si nuestro padre se hubiera casado con otra mujer y nuestra madre con otro marido. Aun suponiendo la existencia de este matrimonio, nosotros mismos procedemos de una célula entre millones. Así pues, somos combinaciones transitorias del Absoluto.

Somos como suertes sorteadas, y las ganancias indicadas en ellas en los caracteres del destino se nos pagan en moneda terrenal, en libras, con las que hemos de hacer negocios y obtener beneficios. Debemos concluir de ello que, como individuos, somos imperfectos; y que, por lo que a nosotros respecta, la eternidad no es apropiada ni soportable. Lo que tenemos que hacer es volvernos hacia el Absoluto, y ésta es la oportunidad que nos ofrece la muerte. . . . Nos convertimos en iniciados de la muerte". *Strahlungen* (Tubinga: Heliópolis, 1949), 186. Volver al texto.

Este tipo de resignación exige el contexto de una conciencia mucho más aguda de la "Categoría del Individuo", que en Soren Kierkegaard no se refiere principalmente al individualismo, sino a la conciencia de ser elegido, de una existencia apostólica (en contraste con la genuinidad personal).

[9] Cf. la experiencia de Pascal: *La Gloria del Señor* III ("Estilos laicos"), 188-205. Volver al texto.

[10] *Theologie der Geschichte*, 5ª ed. (1962). Volver al texto.

[11] Cf. Gustave Martelet, *Victoire sur la mort. Eléments d'anthropologie chrétienne* (Lyon: Chron. soc, 1962); también su *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme. Chemins théologiques d'un renouveau chrétien* (Desclée, 1972). Volver al texto.

[12] H. Schlier, *Der Epheserbrief* (1957), 96 y ss.; F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche*, 2ª ed. (1958); Allan D. Galloway, *The Cosmic Christ* (Londres: Nisbet, 1951). Volver al texto.

[13] Thomas, *S. Th.* qq 106-7. Volver al texto.

[14] Véase la cita de *Metafísica* XI, p. 387. Volver al texto.

[15] Véase el capítulo "Die Verwandlung der Eins" en *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners*, 2ª ed. (1961), 100-109. Volver al texto.

[16] p. 366 supra. Volver al texto.

[17] August Brunner, *Dreifaltigkeit. Personate Zügänge zum Mysterium*, Kriterien 39 (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976). Volver al texto.

# Capítulo IV

[1] *Herrlichkeit* III/1, parte 2, 2ª ed. (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1975), 599-787 (*La gloria del Señor*, V: *El reino de la metafísica en la Edad Moderna*). Volver al texto.

[2] H. Rolf, *Der Tod in der mittelhochdeutschen Dichtung* (Múnich, 1974), 380. Volver al texto.

[3] Este es uno de los grandes temas del estudio sistemático de Gustav Siewerth sobre la historia de las ideas. Volver al texto.

[4] Intenté ilustrarlo en el primer volumen de mi *Apokalypse der deutschen Seele* (Salzburgo: A. Pustet, 1937). Sin embargo, el estudio carece de una serie de importantes textos de "Prometeo". Volver al texto.

[5] *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (1785), 52 (Weischedel IV, 51). Volver al texto.

[6] "Una metafísica de la moral de este tipo, tan completamente aislada, sin mezclarse con la antropología, la teología, la física... no sólo es el sustrato indispensable de todo conocimiento teórico cierto de los deberes, sino también algo de la mayor importancia para cumplir genuinamente sus prescripciones" *Ibid*. (Weischedel, 38-39). Volver al texto.

[7] "¿En qué orden debemos esperar que haya progreso hacia lo mejor? Por cosas que proceden, no *hacia arriba desde abajo*, sino *hacia abajo desde arriba*". *Streit der Fakultäten* II, 10 (Weischedel VI, 366). Volver al texto.

[8] "La auténtica política no puede dar un solo paso sin haber rendido antes homenaje a la moral". *Zum ewigen Frieden*, Apéndice (Weischedel VI, 243). Schopenhauer reconoció claramente el a priori teológico en la ética de Kant: "Kant tomó prestada esta forma imperativa de la ética, tácita e inadvertidamente, de la moral teológica. Los presupuestos de esta última, es decir, la teología, se encuentran en la raíz de su ética y son inseparables de ella, pues son los únicos que le dan significado y sentido. Están implícitos en ella; por consiguiente, al final de su sistema, le resultó fácil desarrollar una vez más una teología a partir de su moral". Über *die Grundlage der Moral* (1840), *Werke* (Insel), III, 515. Volver al texto.

[9] Sobre la secuencia de los principios de Prometeo, Dioniso y Tánatos, véanse los tres volúmenes *del Apokalypse der deutschen Seele* (1937-1939). Volver al texto.

[10] "Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie" (1846), *Werke*, 2ª ed. (Bolin / Jodl, 1960), I, 113. Volver al texto.

[11] *Ibídem*, 121, 131, 156. Volver al texto.

[12] *Ibídem*, 274. Volver al texto.

[13] *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), 60. *Werke* II, 318. Volver al texto.

[14] Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, 2d cd. (Suhrkamp, 1973). Volver al texto.

[15] Cf. Chaim Potok, *Los elegidos* (1967). Volver al texto.